THE GETTY CENTER LIBRARY

Why ask for the moon
when we have the stars?

AS

Digitized by the Internet Archive
in 2016 with funding from
Getty Research Institute

https://archive.org/details/weitereentwickel1314schn

Stimmen aus Maria-Laach.

Katholische Blätter.

IV. Ergänzungsband.

13.—16. Ergänzungsheft.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1881.
Zweigniederlassungen in Strassburg, München und St. Louis, Mo.

Das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Inhalt.

Seite

13. und 14. Heft.

Weitere Entwickelung der thomistisch-molinistischen Controverse. Dogmengeschichtliche Studie von G. Schneemann S. J. — Mit den autographen Aufzeichnungen Paul' V. über die Schlußsitzung der Congregatio de auxiliis, in Lichtdruck 1

15. Heft.

Die englische Verfassung. Eine rechtsgeschichtliche Skizze. Von V. Cathrein S. J. 230

16. Heft.

Das Weltphänomen. Eine erkenntnißtheoretische Studie zur Säcularfeier von Kants Kritik der reinen Vernunft. Von T. Pesch S. J. . . . 355

Weitere Entwickelung

der

thomistisch-molinistischen Controverse.

Dogmengeschichtliche Studie

von

Gerhard Schneemann, S. J.

In laudem gloriae gratiae.

Mit den autographen Aufzeichnungen Paul' V. über die Schlußsitzung der Congregatio de auxiliis, in Lichtdruck.

(Ergänzungshefte zu den „Stimmen aus Maria-Laach". — 13. u. 14. Fortsetzung zum 9. Ergänzungsheft.)

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1880.
Zweigniederlassungen in Strassburg, München und St. Louis, Mo.

Das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

THE GETTY CENTER
LIBRARY

Inhalt.

Seite

Vorrede 1

1. Das System Molina's 5
2. Mißlingen der ersten Angriffe des Bañez auf das Werk Molina's . 30
3. Der hl. Stuhl und die Controverse über die Wirksamkeit der Gnade. Erfolgreiches Vorgehen des Bañez gegen das Buch des Molina . . 36
4. Die erste und zweite Censur des Buches Molina's und die darauf folgenden Conferenzen zwischen Dominicanern und Jesuiten . . . 46
5. Die feierlichen Disputationen über Molina und die Gnadenlehre . 66
6. Das Ende der Congregationen de auxiliis 83
7. Zur Entwickelung der Systeme der Gnadenlehre 107
8. Wiederaufleben der Controverse 134

Anhang.

I. Die Lehre des hl. Thomas über unsern Controverspunkt 171
   I. Lehre des hl. Thomas über das Bewegen des Willens durch Gott 171
   II. Der hl. Thomas lehrt nirgends die physische Determination . 191
   III. Der hl. Thomas verwirft das thomistische System . . . 196
II. Die ältere Schule des hl. Thomas 201

Facsimile der autographen Aufzeichnungen Paul' V.

Vorrede.

Die Fortsetzung des Ergänzungsheftes: „Die Entstehung der thomistisch-molinistischen Controverse" erscheint später, als beabsichtigt wurde. Denn vor Drucklegung des Manuscriptes mußte ich eine Reise nach Bayern und Italien antreten, um Documente für die Collectio Lacensis zu sammeln. Auf derselben hatte ich vielfach Gelegenheit, auch über die vorstehende Controverse große, dem hl. Thomas sehr ergebene Theologen zu Rath zu ziehen und höchst wichtige Bibliotheken und Archive zu benutzen. Die Ausbeute war eine sehr reiche. Unter Anderem fand ich die autographe Aufzeichnung Paul' V. über die entscheidende Schlußsitzung der Congregatio de auxiliis sammt allen in derselben abgegebenen vota der Cardinäle, sowie das Manuscript eines Collegienheftes über die Gnade, welches in den Vorlesungen des Begründers der Schule des hl. Thomas in Salamanca, des Dominicaners Franciscus de Victoria, nachgeschrieben worden. Ich war darum genöthigt, Vieles dem Manuscripte dieser zweiten Broschüre zuzusetzen, sowie einen Nachtrag zur ersten Broschüre als Supplement der zweiten beizufügen. Auch die herrliche Encyklika unseres hl. Vaters über den hl. Thomas bewog mich, in demselben Supplement die wahre Doctrin des heiligen Lehrers noch ausführlicher, als es in der ersten Broschüre geschehen, darzulegen.

Durch alle diese Studien bin ich in der früheren Ansicht vollständig befestigt worden. Ich habe freilich auch einige Fehler in meiner Broschüre entdeckt; doch dieselben sind von keiner Bedeutung in Bezug auf das Resultat des Ganzen. Sie sind folgende[1]: S. 97 und 98 setzte ich

[1] Ich bitte, nachstehende Druckfehler zu verbessern.
S. 77, letzte Zeile steht: qu. 22. statt: qu. 23.
S. 87, Zeile 23 steht: q. 1. a. 12, statt: q. 1. a. 3. ad 12.
S. 142, Zeile 32 steht: „nachdem er (Bañez) gegen dessen Lehre", statt: „nachdem er sich gegen seine Lehre".

die Lehre de Soto's über das Verhältniß des göttlichen Concursus zum freien Willen auseinander und führte zur Erklärung dieser schwierigen Stelle eine Lösung Bellarmins an. Allerdings paßt diese Lösung für manche ältere Thomisten, welche dieselbe Lehre vortragen; da ich aber nach Durchlesung der Vorlesungen des Franciscus de Victoria gesehen habe, daß de Soto daraus jene Lehre entnommen, so zweifle ich nicht, daß beide Dominicaner auf dieselbe Weise zu erklären sind. Ich bitte deßhalb, die Erklärung de Victoria's im Anhange dieser Broschüre auch für die in der ersten Broschüre (S. 96—98) citirten Worte de Soto's nachzulesen. Das zweite Versehen (S. 82) betrifft die Person des Hieronymus [Muzzarelli] de Bononia. Ich wußte nicht, daß derselbe Dominicaner und Erzbischof von Conza gewesen, und verwechselte ihn darum mit seinem Vorgänger auf dem erzbischöflichen Stuhle, dem Dominicaner Ambrosius Catharinus. P. Hieronymus Muzzarelli aus dem Predigerorden wohnte als Theologe dem Concil von Trient bei, ward 1547 Inquisitor in Bologna, 1550 Magister S. Palatii, 1553 Erzbischof von Conza; als solcher wurde er zum päpstlichen Nuntius beim Kaiser ernannt und starb 1561. (Siehe Quetif, Scriptores Ord. Praed. II, 179; Ughelli, Italia sacra VI, 822.) Sein Zeugniß, daß „die [später von den Thomisten angenommene] Lehrmeinung durch die Väter des Concils mit größter Sorgfalt geprüft und als weniger probabel verworfen worden", hat die höchste Bedeutung; denn er war ja einer der angesehensten Dominicaner jener Zeit, welcher von dem Orden und dem heiligen Stuhl der wichtigsten Vertrauensposten gewürdigt ward, und legte dieses Zeugniß kurze Zeit nach der VI. Sitzung des Tridentinums, der er persönlich beiwohnte, ab. Daß Ambrosius Catharinus, der gleichfalls in der VI. Sitzung zugegen war, ganz und gar von dem Bañez'schen Systeme abweicht, gesteht Bañez selbst ein, ja, er bezeichnet sogar Catharinus als den Urheber der von ihm bekämpften Doctrin. Darum hätte man gegen dessen Zeugniß vielleicht eingewendet, daß hier Cicero pro domo sua spreche. Was aber kann man gegen das Zeugniß des P. Hieronymus de Bononia einwenden, der zum Amte des höchsten kirchlichen Censors (Magister S. Palatii) ernannt worden? Übrigens wird dieses Zeugniß, wie wir l. c. S. 82 und 83 gezeigt haben, noch durch die Worte Bellarmins, de Soto's und Sarpi's verstärkt. In dem oben erwähnten autographen Berichte Paul' V. ist aber noch eine andere Bekräftigung enthalten. Nach demselben erklärte nämlich der große Controversist Cardinal du Perron, dem Paul V. die Acten des Tridentinums hatte überweisen lassen, in der Schlußcongregation, daß das Tridentinum

sich gegen die physische Prädetermination ausgesprochen habe. Freilich ging er hierin zu weit, und Paul V. trat deßhalb mit Recht ihm entgegen; allein auch dieser Papst gab bei einer Audienz, die er dem spanischen Gesandten ertheilte, und über die wir später ausführlich berichten werden, eine neue Bekräftigung unserer Erzählung. Er war der Ansicht (die auch wir immerfort vertreten haben), daß es sich bei der Controverse nicht um das Dogma, sondern nur um eine Erklärung des Dogma handle, und sagte hierüber dem Gesandten: das Concil habe die Controversfrage berührt, dann aber als unnöthig liegen lassen. Offenbar deutet er hiermit an, daß in den Vorversammlungen die Rede auch auf jene Controversfrage kam; das Concil aber glaubte, keine Definition darüber erlassen zu sollen. Es ist nun gerade dieß, was wir behaupten. Daraus folgt indeß nicht, daß jene Besprechung der Frage in der Vorversammlung völlig irrelevant gewesen; denn wenn die tridentinischen Väter auch nur in einer Vorversammlung die Ansicht des spätern Thomismus als minder probabel verworfen haben, so dürfen ihre in der VI. Sitzung gefaßten Beschlüsse nicht im thomistischen Sinne ausgelegt werden, und unsere Auslegung harmonirt besser mit der Ansicht derer, die diese Beschlüsse gefaßt haben. Wir haben in der I. Broschüre (S. 83) uns hierfür nicht nur auf den natürlichen Sinn der Worte und auf die Ausdrucksweise dessen, der die Beschlüsse der VI. Sitzung redigirte, des Bischofs Mussus, sondern auch auf die Ansichten der tridentinischen Theologen, die zu denselben Beschlüssen mitgewirkt, berufen (S. 89 ff.). Die letztere Bekräftigung werden wir im Anhang dieser Broschüre vervollständigen, wo wir zeigen werden, daß alle vom Dominicaner Reginald citirten Theologen, welche der VI. Sitzung beigewohnt haben, ohne Ausnahme sich in einer unserer Gnadenlehre günstigen Weise aussprechen.

Die Ansicht, daß unsere Gnadenlehre mehr mit den tridentinischen Beschlüssen harmonire, wollen wir indeß weder als zweifellos hinstellen, noch Jemandem aufdrängen. Man prüfe die von uns gebrachten Gründe und wähle das Bessere; denn die Kirche hat hierin volle Freiheit gelassen. Jedenfalls wird aber eine unbefangene Prüfung constatiren, daß die Gründe für unsere Ansicht nicht frivol sind, sondern das Fundament einer achtungswerthen Überzeugung abgeben können, daß mithin die schweren Anklagen gegen unsere Gnadenlehre, deren wir Eingangs unserer ersten Broschüre gedachten, jeglicher Berechtigung entbehren. Das nachzuweisen, ist Zweck unserer Arbeit. Dieselbe ist wesentlich eine Vertheidigungsschrift. Doch glaubte ich diesem Zwecke vollkommen zu genügen,

wenn ich den ganzen Verlauf der Controverse, wie er in Wahrheit vor sich ging, einfach erzählte, ohne etwas, das von Wichtigkeit wäre, zu vertuschen oder zu verschweigen. Wie ich deßhalb Verschiedenes mitgetheilt, das für Jesuiten minder ehrenhaft schien, so glaubte ich auf der anderen Seite, was minder günstig für einige Dominicaner und Benedictiner lautet, nicht unterdrücken zu sollen. Diese Orden haben ja auch ein so immenses Verdienst um die Kirche und die Wissenschaft erworben, daß dasselbe weder geschmälert noch verdunkelt wird, wenn einzelne, selbst hochgestellte Mitglieder in ihrem großen Eifer für die Reinheit des Glaubens und die Lehre des hl. Thomas über das Ziel hinausschossen und sich zu einer leidenschaftlichen Polemik verleiten ließen.

Ich hatte bei der Abfassung der Broschüren nur diesen einen Wunsch, die Gesellschaft Jesu so zu vertheidigen, daß ich Niemanden ungerechter Weise kränkte, die Wissenschaft aber durch Aufhellung eines der schwierigsten Punkte der Dogmatik und neueren Kirchengeschichte fördern möchte. Darum erfreute mich in hohem Grade, was einer der gelehrtesten Prälaten unserer Zeit, Bischof Conrad Martin von Paderborn, kurz vor seinem seligen Scheiden in Bezug auf die erste dieser Schriften durch seinen Secretär mir schreiben ließ: er habe selten eine Broschüre mit solchem Interesse gelesen; er stimme allem darin Enthaltenen bei; was ihn aber am meisten freue, sei die große Mäßigung, welche sich in derselben zeige.

1. Das System Molina's.

Georg Albertini, ein hervorragender Dominicaner und Professor in Rom und Padua, war in seinen theologischen Studien zu demselben Resultate gelangt, das wir in der ersten Broschüre dargelegt haben: daß vor dem Ausbruch der Controverse gegen Ende des XVI. Jahrhunderts nicht minder die thomistische als die scotistische Schule gleich Augustinus und Thomas beharrlich „vor den Beschlüssen einer Prädetermination zurückgeschaudert wären" [1]. Nachdem er einmal diese Überzeugung gewonnen, trat er mannhaft für dieselbe ein und ließ sich durch keine Schmähungen mehr von ihr abbringen. Wie er aber zuerst dazu gekommen, erzählt er selbst im dritten Briefe an seinen Ordensgenossen Dominicus Pellegrini (pag. 1. § 2):

„Dir will ich erzählen (obwohl eigentlich sehr wenig daran liegt), wann, warum, wie ich deine und meine Lehrer verlassen habe. Als ich 1787 in Rom war, verfaßte ich gemäß der ‚Lehre, die uns von Hand zu Hand überliefert worden', einen Dialog, dem ich die Überschrift gab: Il Molinismo. Diese Fabel gefiel Manchen ungemein, und es fand sich Niemand, der glaubte, daß ich das Maß überschritten oder nicht in allen Dingen die Wahrheit hätte: gewiß der augenscheinlichste Beweis, daß dieselben Ansichten über den Molinismus, welche seit Bañez ‚von Hand zu Hand überliefert' worden, auch bei jenen hochweisen Herren ohne Unterschied herrschen. Siehe, da wollte es der Zufall — oder vielmehr Gott hat es so gefügt, damit ich nicht in der Propaganda und hier (in Padua) Falsches lehrte — ich fand die erste Lissaboner Ausgabe der Concordia Molina's vom Jahre 1588. Darob war ich hoch erfreut, weil ich gehört hatte, die Jesuiten hätten an mehreren Stellen die spätern Ausgaben etwas verändert, um die Irrthümer des Verfassers zu mindern oder sorgfältiger zu verheimlichen. Ich fing also mit der größten Begierde an zu

[1] Abhorrebant ergo tunc ordines hi duo celeberrimi, a quibus universitates et cathedrae fere omnes regebantur, a *decretis antecedentibus et praedeterminantibus*. (In Acroases theol. dogmatico-morales scholia II, 119. n. 37.)

lesen. Was geschah nun? Ich staunte und rief wiederholt: ‚Zum Kuckuck! Welche Dummheiten hat man mir über diesen Mann gesagt! Ich will sterben, wenn etwas in dessen Worten ist, was mit der Lehre, die uns von Hand zu Hand überliefert worden ist, übereinstimmt.' Und wie es gewöhnlich der Fall ist, wenn man sich von Einem getäuscht glaubt, daß man demselben gar nicht mehr traut, so fing ich zu zweifeln an, ob denn die mir von Hand zu Hand überlieferte Lehre wirklich die des hl. Augustin und Thomas sei, und dieser Zweifel führte mich zu der Ansicht, die ich über jene Heiligen vertheidigt habe."

In solcher Weise änderte der Dominicaner seine Ansicht über Molina und die ganze Controverse. Wir zweifeln gar nicht, daß es gerade so unsern Lesern ergehen wird, wenn sie, in den vulgären Vorurtheilen gegen Molina befangen, aufrichtig die Worte dieses großen Theologen selbst prüfen wollen. Jedenfalls ist Letzteres nothwendig. Die ganze Entwickelung der Controverse knüpft sich an Molina; dessen Lehre ist also vor Allem klar zu stellen.

Während Bañez beim Aufbau seines Systemes vom göttlichen Wirken ausging, verfährt Molina gerade umgekehrt. Er betrachtet zur Lösung der großen Frage zuerst die Freiheit des menschlichen Wirkens und weicht deßhalb von der damals in der scholastischen Theologie gebräuchlichen Ordnung ab. Aber mit Recht. Je dunkler eine Frage ist, um so mehr gilt das Gesetz der Logik: von dem uns Bekannteren auszugehen. Ohne Zweifel ist uns aber die menschliche Freiheit etwas Bekannteres als die Art des göttlichen Wirkens. Zudem ist es sicher, daß die Gnade eine Vervollkommnung der menschlichen Freiheit ist; es ist aber angezeigt, zuerst das Substrat, welches vervollkommnet wird, und dann die Vervollkommnung zu betrachten, und das um so mehr, als ja die Gnade ganz und gar die menschliche Freiheit beachtet und gemäß derselben ihre Einwirkung vornimmt. Mit Recht beginnt also Molina in seinem berühmten Werke [1] mit Erörterungen über die menschliche Freiheit, was lange vor ihm bereits Cajetan empfohlen hatte [2]. Molina zählt nämlich in der Disp. 1.

[1] Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia. Wir folgen der Antwerpener Ausgabe von 1595, welche noch einige Zusätze vom Verfasser erhalten hat und sich sonst nur hie und da im einen oder andern Ausdruck von der ersten unterscheidet.

[2] In I. qu. 22. art. 4. ad finem: „Optimum atque salubre consilium est in hac re inchoare ab his, quae certo scimus et experimur in nobis, sc. quod omnia, quae sub libero arbitrio nostro continentur, evitabilia a nobis sunt et propterea digni sumus poena vel praemio."

die Irrthümer gegen das göttliche Vorherwissen und die menschliche Freiheit auf, geht dann aber sofort in der disp. 2. zur Definition der Freiheit über. Wir wollen im Folgenden seine Ansicht skizziren, doch so, daß wir uns auf das Nothwendigste beschränken, was zum Verständnisse seines Systems gehört.

Molina gibt die damals allgemein übliche Erklärung des Wortes Freiheit, welche auch von dem berühmten Dominicaner Dominicus a Soto und dem Löwener Kanzler Tapper einfachhin als richtig angenommen worden. Nimmt man die Freiheit, inwiefern sie der Nothwendigkeit entgegengesetzt ist, so handelt nach Molina derjenige frei, welcher unter Voraussetzung aller Bedingungen zum Handeln sowohl handeln als auch nicht handeln, und so das Eine thun kann, daß er auch dessen Gegentheil thun könnte. Diese Freiheit ist formell im Willen, setzt aber ein Urtheil des Verstandes voraus, weßhalb das Vermögen der Freiheit auch liberum arbitrium genannt wird. Das frei wirkende Princip (liberum agens) ist also dem natürlich wirkenden (naturale agens) entgegengesetzt, da letzteres nicht es in seiner Gewalt hat, zu handeln oder nicht zu handeln, sondern unter Voraussetzung aller Bedingungen zum Handeln nothwendig handelt und dann so Eines thut, daß es nicht auch das Gegentheil thun kann [1].

In Bezug auf die Freiheit können wir vier Zustände der menschlichen Natur unterscheiden: den rein natürlichen, der übrigens nie thatsächlich bestanden, den Zustand der ursprünglichen Unschuld, die in Adam gefallene Natur und endlich die durch Christus wiederhergestellte Ordnung. Die Freiheit steht nun dem Menschen auch jetzt noch zu, nicht nur in Bezug auf die indifferenten und sündhaften, sondern auch in Bezug auf die übernatürlich guten Handlungen, so zwar, daß auch unter Voraussetzung der zuvorkommenden Gnade es in seiner Gewalt steht, mit der Gnade mitzuwirken oder nicht mitzuwirken oder auch das Gegentheil zu thun [2].

Molina untersucht hierauf [3], was der Mensch aus natürlichen Kräften vermag und nicht vermag, und welches die Beziehung der natürlichen Acte zur übernatürlichen Ordnung ist. Zum Verständniß dieser Untersuchung ist festzuhalten, daß er den Begriff übernatürlich im allerstrengsten Sinne nimmt. Er behauptet nämlich, 1) daß das Übernatürliche nicht nur die

[1] Disp. 2. in qu. 14. art. 3.
[2] Disp. 3. [3] Disp. 4 ss.

natürlichen Kräfte der Menschen, sondern auch die aller Geschöpfe, selbst der Engel, übersteige, 2) daß die übernatürlichen Acte von Gott unmittelbar oder vermittelst eines übernatürlichen Habitus gewirkt werden [1], und 3) nicht nur ihrem Ursprung, sondern auch ihrem Wesen nach übernatürlich seien [2]. Deßhalb läugnet er, was von großen katholischen Theologen [3] unbedenklich zugegeben wird, daß die aus übernatürlichen Erleuchtungen oder Erkenntnissen des Verstandes ohne weitere Gnaden hervorgehenden Affecte und Acte des Willens übernatürlich seien [4]; und er nimmt für den Glauben einen doppelten Habitus, des Verstandes und des Willens nämlich, an. Deßhalb läugnet er ferner, was die Dominicaner Victoria und de Soto lehrten, daß die Reue, welche in Folge der Habitus des Glaubens und der Hoffnung, in Hinblick auf das Bußsacrament, kraft einer besonderen, aber nicht übernatürlichen Hilfe Gottes gewirkt worden, zum Empfang des Sacramentes disponire. Ja die übernatürlichen Acte sind gemäß ihrem ganzen Sein, ihrem ganzen Wesen, genus und differentia specifica, übernatürlich, also auch wesentlich verschieden von den entsprechenden Acten der natürlichen Ordnung, den natürlichen Glaubens-, Liebe-, Reueacten [5]. Keine Realität oder Formalität findet sich in denselben vor, die nicht übernatürlich ist. Und zwar gilt alles dieses nicht nur von den termini der actus, sondern auch von den actus selbst [6]. Nichtsdestoweniger behalten letztere ihre Beziehung zu natürlichen Ursachen. Denn sie sind Vital-Acte der Seele, mithin hervorgegangen aus dem tief innersten Grunde der Seele und ihrer Vermögen, die etwas Natürliches sind, und ebenso hat manches Natürliche bei Entstehung der Acte mitgewirkt. Es ist das ein wichtiger Punkt zum Verständniß des Über-

[1] Nostra supernaturalia opera . . . in Deum non solum tanquam in causam primam communemque omnium bonorum auctorem, sed etiam tanquam in particularem eorum effectorem, a quo habent suam supernaturalem speciem, referenda sunt . . . quod [actus] sint supernaturales, habent a Deo tamquam a particulari eorum causa per se ipsum immediate vel per supernaturalem habitum ab ipso infusum tales eos efficiente. Disp. 33. pag. 138.

[2] Disp. 38. pag. 159.

[3] So dachten z. B. Tapper und Petavius.

[4] Disp. 14. pag. 57.

[5] Disp. 38. pag. 155: Illud deinde observandum est, ut supra in hoc opere non semel dictum est atque in sequentibus repetemus, in actibus fidei, spei et caritatis supernaturalibus non dari aliquid, . . . quod sit naturale, et aliquid, quod sit supernaturale, sed totum actum esse supernaturalem quoad genus et differentiam.

[6] L. c.

natürlichen, welches die Natur nicht vernichtet, sondern erhebt und vervollkommnet. Mit Recht hat also Molina das hervorgehoben.

Bisweilen ist seine Ausdrucksweise freilich nicht glücklich; er spricht von causae naturaliter influentes, arbitrium cooperari gratiae per vim naturalem [1]. Nichtsdestoweniger ist es unrecht, ihn darum pelagianisirender Lehren zu beschuldigen, da seine ganze Darstellung zeigt, daß er mit solchen Ausdrücken nur die nothwendige Beziehung bezeichnen will, welche die übernatürlichen Acte als Vitalacte der Vernunft und des freien Willens zu diesen natürlichen Seelenvermögen als ihren Ursachen haben, durchaus aber nicht an ein natürliches Sein oder an eine natürliche Weise denkt, welche dem übernatürlichen Acte zukäme. Dieser ist vielmehr, mag er nun in seiner Vollendung als terminus, oder im Werden, gewissermaßen im Ausgehen aus dem Vermögen, als ein Influx des Willens betrachtet werden, ganz und gar übernatürlich, aber ganz von Gott und ganz vom Menschen [2]. Molina unterscheidet aber nun, nach dem Vorgange

---

[1] Qu. 23. art. 4. et 5. disp. 1. membr. 6. pag. 329.

[2] Qu. 14. a. 13. disp. 12. et 38. pag. 40 und qu. 23. art. 4. et 5. disp. 1. membr. 6. pag. 328. et 329. Ebenso erklärt er qu. 14. a. 13. disp. 40. pag. 168. in der bestimmtesten Weise, daß der Influx unseres Willens auf die übernatürlichen Acte nicht natürlich, sondern übernatürlich sei. Ja, er wiederholt dieß gerade an jener Stelle, wo er die Worte arbitrium per vim naturalem cooperari (pag. 329) setzte, und betheuert dort, daß es nichts im Influx des Willens gebe, was nicht übernatürlich sei und von Gott herrühre, daß die Gnade dem Willen die Kraft zur Zustimmung gebe. Und wenn Molina solches auch nicht mit den ausdrücklichsten Worten gesagt hätte, so hatte er ja schon gleich im Anfange seines Werkes (pag. 42) in der feierlichsten Weise erklärt, daß, so oft er von einem Influx des Willens spräche und denselben für sich betrachte, er voraussetze, dieser Influx rühre ganz und in vorzüglicher Weise von Gott her. Molina abstrahirt aber hiervon in den beregten Worten und betrachtet besagten Influx, inwiefern er nicht von Gott, sondern vom Willen herrührt, und so ist derselbe allerdings der Vitalact eines natürlichen Seelenvermögens, wie Molina auch (pag. 155.) gesagt hatte: „Quare actio tota, ut *praecise est a causis naturalibus* et ut sic a nobis consideratur, est *influxus causarum naturalium;* ut vero a Deo supernaturaliter influente, est influxus Dei, solaque proinde consideratione nostra cum fundamento in re distinguitur in ea actione influxus Dei ab influxu causarum secundarum." In gleicher Weise sagt sogar Billuart wiederholt trotz seiner Angriffe auf Molina: „[conversionem] voluntas creata operatur cum Deo ut causa secunda totalis *ex propria et innata virtute*" (P. I. diss. 8. a. 4.), d. i. genau dieselbe Ausdrucksweise, welche Molina gebraucht hat, und aus welcher ihm die Anklage auf Pelagianismus geschmiedet wurde. Aus dem Gesagten erhellt auch, was auf das berühmte Dilemma zu erwiedern ist, wodurch angeblich, d. i. nach den apokryphen Acten und der darnach verfertigten Geschichte Serry's, der P. de Valentia in die Enge getrieben wurde:

Tappers, was einem solchen Acte darum zukomme, weil derselbe von Gott, und was ihm zukomme, weil er vom Menschen gewirkt worden, und findet, daß er wegen der ersteren Beziehung übernatürlich, wegen der zweiten aber frei genannt werde. Indem er also abstrahirt, verwahrt er sich energisch gegen die Annahme, als ob nach seiner Meinung der Wille für sich Etwas in den übernatürlichen Act einfließen lasse, was nicht zugleich auch von Gott und somit übernatürlich wäre. Er erklärt vielmehr wiederholt, daß, so oft er von einem Influx des Willens spreche, er hierbei die Gnade voraussetze, welche den Willen zu einem solchen Influx anrege und tüchtig mache und seinem Influx ein übernatürliches Gepräge verleihe. Trotz aller dieser Betheuerungen hat man jene Sätze und Ausdrücke Molina übel genommen, offenbar mit Unrecht. Es ist die Unterscheidung eine bloße Abstraction[1], da Molina auf das Nachdrücklichste sich dagegen verwahrt, als ob im Acte selbst ein reeller Unterschied zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem bestände; der ganze Act sei vielmehr rein übernatürlich. Es fragt sich also bei Molina, welche Benennung dieser einfachen Sache zukomme, weil sie von Gott, und welche Benennung, weil sie von einem Menschen gewirkt worden. Wäre das nicht gestattet, so dürfte man auch nicht sagen, daß dieselbe deßhalb, weil sie von einem Menschen herrührt, ein menschlicher, dem Menschen eigener, sein

---

„Dieser eigene, peculiäre und partiale Einfluß des Willens ist entweder von Gott oder vom Willen selbst" (Katholik, 1874, S. 665). Die Disjunction ist nicht vollständig, Molina selbst hatte im Voraus sehr oft ein Drittes angegeben: „oder zugleich von Gott und dem Willen". Er nimmt nämlich mit dem hl. Bonaventura und allen katholischen Theologen einen doppelten Einfluß der Gnade auf den Act der Zustimmung an, 1) einen mittelbaren, welcher direct nicht auf den Act, sondern auf das Willensvermögen geht, dieses zum Acte befähigt, erhebt und anregt, 2) unmittelbar zugleich mit dem Influx des Willens auf den freien Act. Gegenüber dem ersten Influxe verhält sich aber der Wille, wie die Jesuiten behaupten und die Thomisten läugnen (I. Broschüre S. 23, 24), nicht bloß passiv, sondern der Wille kann, von der Gnade bewegt, entweder gar nicht oder mehr oder minder mitwirken, doch so, daß absolut Nichts in seinem Influxe vorhanden ist, was nicht aus der vorhergehenden Befähigung und Anregung der Gnade herrührte und nicht von Gott vorausgesehen und intendirt wäre. Besagter Influx stellt sich also auch nach der Lehre der Jesuiten nicht nur als Wirkung des Willens, sondern zugleich auch als Wirkung der ihn verursachenden Gnade, als von Gott herrührend, heraus. Die Frage ist nur die, auf welche Weise die Gnade diese Wirkung verursacht, ob durch eine physische Prädetermination, bei deren Aufnahme der Wille sich passiv verhält, und die kraft ihrer Natur unwiderstehlich dessen Zustimmung hervorbringt, oder durch eine Einwirkung, welcher thatsächlich zu widerstehen dem Willen möglich ist.

[1] Vgl. die in der vorhergehenden Note angeführte Stelle: ut *praecise* est etc.

Act genannt werde. Hieran nimmt doch Niemand Anstoß. Wenn nun die Freiheit gerade das Eigene im eminenten Sinne bedeutet, so sollte auch Niemand sich daran ärgern, daß Molina sagt, der übernatürliche Act werde frei genannt, inwiefern derselbe vom Menschen selbst gewirkt worden. Es lag ihm aber hierbei unendlich fern, läugnen zu wollen, daß die menschliche Freiheit und ihre Bethätigung im übernatürlichen Acte auf Gott als Ursache zurückzuführen sei. Ebenso fern lag es ihm, mit den andern Worten: „der Act sei übernatürlich, weil er von Gott gewirkt worden," behaupten zu wollen, daß die Gnade bloß auf den Act, nicht auf das Vermögen einwirke; er setzt ja gerade darin den Unterschied zwischen Gnade und natürlichem Concursus divinus, daß jene auch auf das Vermögen, dieser nur unmittelbar auf den Act einfließe. Gott senkt also nach Molina die Gnade in den Verstand und Willen ein, er macht dadurch den Menschen theilhaftig des Principes übernatürlicher Acte [1], so zwar, daß dieser vermittelst der übernatürlichen Habitus gewissermaßen eine höhere Natur erhält und die übernatürlichen Acte ihm nunmehr natürlich werden [2]. Durch die Gnade verschärft und erhöht Gott nicht bloß die Thätigkeit der natürlichen Vermögen, sondern erhebt diese Vermögen

---

[1] Concursus Dei generalis ad actus naturales non est concursus Dei in liberum arbitrium ut causa est illorum actuum, quasi prius suscipiat in se eum motum eoque applicetur et potens reddatur ad influendum in actum, sed est influxus immediatus una cum libero arbitrio in actum: at vero auxilium gratiae praevenientis, ea ex parte qua gratia praeveniens est, est influxus Dei in liberum arbitrium, quo illud movet et excitat potensque reddit, ut eo pacto motum, tamquam habens jam in seipso principium efficiens actuum supernaturalium, simul influendo ulterius eos producat (disp. 42. pag. 172). At vero si sit sermo de influxu illo, quo Deus in liberum arbitrium immittit gratiam praevenientem, per quam illud movet ac invitat ad actum supernaturalem, talis influxus et motus Dei, qui gratiae praevenientis, qua gratia praeveniens est, dicitur, natura et interdum etiam tempore, antecedit concursum liberi arbitrii, idque adeo certum est, ut contrarium sit error in fide (l. c. pag. 172). Schon aus diesen Stellen, die sich leicht um Dutzende vermehren ließen, geht hervor, wie falsch die Behauptung ist: nach molinistischer Auffassung gehöre es zum Wesen der vitalen Thätigkeit, daß dabei ein das Lebensprincip selbst bewegender Einfluß Gottes ausgeschlossen sei. Nach Molina ist es ein Irrthum gegen den Glauben, zu läugnen, daß die Gnade, dem übernatürlichen Acte zuvorkommend, sich in den Willen einsenke, um denselben in Bewegung zu setzen und so den freien Act hervorzubringen. Wie derselbe lehrt, sind ja auch die ersten Regungen dieser zuvorkommenden Gnade Vitalacte, in denen sich Gott activ, das creatürliche Princip aber passiv verhält (velit, nolit, . . . patiatur), mithin Gott das letztere in Bewegung setzt.

[2] Disp. 38. pag. 160.

selbst[1] und senkt ein die Acte bewirkendes Princip in sie ein[2], so daß ihre Acte nach ihrem Sein und Wesen und nicht bloß nach der Weise ihrer Hervorbringung[3] übernatürlich sind und insbesondere auch der Influx des Willens übernatürlich genannt werden muß.

So stellt Molina den strengsten Begriff des Übernatürlichen auf. Es ist dieses festzuhalten, um seine Untersuchungen über das, was der Mensch aus natürlicher Kraft, und was er durch die Gnade vermag, gehörig zu würdigen.

Der Mensch kann, auch nach dem Sündenfalle, ohne übernatürliche Gnade ein moralisch gutes Werk verrichten, welches dem natürlichen Ziele des Menschen entspricht und in Bezug darauf wahrhaft gut und tugendhaft ist, obwohl es durchaus nicht in Verhältniß zum übernatürlichen Ziele steht und in Bezug darauf nicht einfachhin gut und tugendhaft genannt werden kann. Aber der Mensch oder überhaupt ein Geschöpf kann ohne übernatürliche Gnade absolut Nichts, was auf irgend eine Weise, auch nur als entfernte Disposition für die Gnade, dem übernatürlichen Ziele proportionirt ist (commensuratum est). Diese absolute Unfähigkeit findet sowohl hinsichtlich des Verstandes als hinsichtlich des Willens Statt, so daß keines dieser Vermögen irgend welche Proportion (commensurationem) zur ewigen [übernatürlichen] Seligkeit aus eigenen Kräften, sondern daß es dieselbe nur aus dem Geschenk und der Hilfe Gottes haben kann. Da also Adam die übernatürlichen Gaben verloren hat, so können wir sie nur durch das Verdienst Christi wiedererlangen[4].

Molina untersucht noch weiter, was der Mensch aus natürlichen Kräften, nur die allgemeine göttliche Mitwirkung (concursus) vorausgesetzt, vermag, und findet, daß derselbe nach der allgemeinen Lehre der Scholastiker die den übernatürlichen Acten entsprechenden ähnlichen Acte der natürlichen Ordnung, z. B. Acte der natürlichen Gottesliebe und Reue, zu erwecken, aber nicht das ganze Naturgesetz auf lange Zeit zu beobachten,

---

[1] Huic etiam [naturali actui] se inserit Deus illumque suo supernaturali influxu *non solum* acuit (erhöht) et incendit, sed etiam efficit supernaturalem (qu. 14. art. 13. disp. 45. pag. 185). Das Letztere geschieht aber, wie aus der vorigen Note hervorgeht und in der folgenden näher ausgeführt wird, dadurch, daß Gott auf die Vermögen einwirkt und dieselben für die übernatürliche Thätigkeit befruchtet und in Bewegung setzt: *evehendo naturam.* Weiteres S. 10. Note 1.

[2] Principium efficiens in liberum arbitrium immissum, l. c. disp. 29.

[3] L. c. disp. 38. pag. 159.

[4] Disp. 6. pag. 19. 20.

und somit Gott auch nicht wirksam über Alles zu lieben vermöge, daß er allen Versuchungen nicht auf lange Zeit widerstehen könne, obwohl er den einzelnen Versuchungen in jedem einzelnen Moment gewachsen sei. Nichtsdestoweniger erklärt sich Molina, nachdem er diese Lehre weitläufig erörtert und die Einwendungen dagegen gelöst hat, gegen dieselbe; er will nur zugeben, daß der Mensch leichte Acte der natürlichen Ordnung, die nicht einmal eine mittelmäßige Schwierigkeit in sich schließen, aus natürlicher Kraft vollbringen könne. Er läugnet sogar, daß der Mensch ohne besondere göttliche Hilfe einen (unwirksamen) Vorsatz, nicht mehr schwer zu sündigen, zu fassen vermöge. Als Grund für diese Einschränkung der allgemeinen von wichtigen Gründen gestützten Lehre der Scholastiker gibt er an, daß dieselbe in verschiedenen Gegenden allgemein gemacht werde und das Gegentheil gefährlich scheine (pag. 79). Das allein kann beweisen, wie ängstlich Molina in Bezug auf die Orthodoxie war.

Was nun den Spruch betrifft: „Facienti quod est in se, Deus non denegat gratiam," so folgt er in Bezug auf denselben der Ansicht vieler mittelalterlichen Scholastiker, welche ihn von den ohne die Gnade gewirkten natürlich guten Werken verstanden. Aber auch hier schränkt er wiederum die scholastische Ansicht ein. Denn er behauptet, die Gnade, welche Gott den redlich mit den natürlichen Gaben Wirkenden nicht verweigere, sei eine wahrhaft zureichende (p. 393), welche freilich auch häufig den Willen aufwecke, wenn er unthätig sei (torpet), dann aber ihn sicher anrege, wenn er dadurch, daß er alles, was in seinen natürlichen Kräften steht, thut oder thun will, das Hinderniß hinwegräume; weil aber kein aus natürlicher Kraft vollbrachtes Werk aus sich irgend welche Proportion zur Erhaltung irgend welcher Gnade habe, so übe Gott, wenn er jenen, die dasjenige thun, was in ihren natürlichen Kräften stehe, seine Gnade nicht verweigere, solche Güte nur in Hinblick auf Christus, mit dem er diese Regel festgesetzt habe. Hierbei ist wohl zu beachten, daß Molina die Ausdrücke: „natürlich, übernatürlich", in strengerem Sinne nimmt, als es die meisten Gegner jenes Axioms thun. Er faßt nämlich, wie Lessius zu seiner Vertheidigung anmerkt (de gr. efficaci c. 10. p. 313 ss.) die besondere Einwirkung Gottes auf die Seele zur Erfüllung des Naturgesetzes nicht als Gnade auf, so lange dieselbe keinen wesentlich übernatürlichen Charakter hat; dagegen denken sich manche seiner Gegner, welche das Axiom nur auf die Mitwirkung mit der Gnade beziehen, unter der auch den negativen Ungläubigen gegebenen Gnade kaum etwas Anderes als eine solche besondere Einwirkung Gottes auf die Seele.

Doch wie dem auch sein mag, die Ansicht Molina's ist nicht pelagianisch oder semipelagianisch, da er jede, sowohl nähere als entferntere Proportion oder Congruität natürlicher Werke zur Gnadengewinnung läugnet.

Molina untersucht ferner die vielen bei einer Bekehrung mitwirkenden oder in Betracht kommenden Acte. Gott hat als Regel festgesetzt, daß „der Glaube aus dem Anhören" entstehe. Die sinnliche Wahrnehmung der Predigt, die dadurch naturgemäß hervorgerufenen Phantasiebilder (species), die Gedächtniß- und Erkenntniß-Acte: alles das ist nicht übernatürlich. Aber inmitten dieser natürlichen Acte fügt sich Gott gewissermaßen ein, erhöht diese Thätigkeit, unterstützt und *erhebt* die Natur zu Acten, die sie niemals aus eigener Kraft hervorbringen könnte, indem er nämlich durch seine zuvorkommende Gnade auf übernatürliche Weise den Verstand erleuchtet, ihm übernatürliche Kenntnisse einflößt und den vielleicht hierdurch schon angeregten Willen noch außerdem *unmittelbar* lockt, unterstützt und bewegt[1]. So wird der Wille tüchtig gemacht, unter

[1] Siehe die in Note 1 S. 8 aus disp. 45. citirte Stelle. Ähnliche Stellen finden sich mehrere in derselben disputatio; dieselben wurden in den Congregationen De auxiliis von Lemos mißbraucht, um zu zeigen, daß nach Molina die Acte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe sammt den vorhergehenden Regungen der Gnade als natürliche Acte dem Seelenvermögen entquellen und erst hinterher durch Verschärfung durch die Gnade übernatürlich gemacht werden. Trotzdem Bastida überzeugend diesen Vorwurf zurückgewiesen (Liv. de Meyer, Hist. I. 32.), hat Reginald denselben wieder aufgenommen und weiter entwickelt, und von da ist dieser gegen Molina mit dem größten Unrecht erhobene Vorwurf in neuere und neueste Werke übergegangen. Wie schnurstracks jene Behauptung, daß die Heilsacte nicht als übernatürliche aus dem tiefsten Grunde unserer Seelenvermögen hervorquellen, der ganzen Lehre Molina's widerspreche, geht daraus hervor, daß nach Molina 1) übernatürliche Acte nicht bloß durch eine Eigenschaft, etwa durch größere Festigkeit, Intensität, sondern ihrem ganzen Sein, Wesen und *Ursprung* nach von den natürlichen sich unterscheiden (disp. 38.), und 2) der allgemeine göttliche Concurs und die zuvorkommende Gnade dadurch von einander verschieden sind, daß jener direct bloß auf den Act, diese aber zuerst auf die Seelenvermögen wirkt. Wenn darum Molina an den beregten Stellen zu lehren scheint, daß Gott *denselben* natürlichen Act zu einem übernatürlichen mache, so versteht er offenbar darunter eine Thätigkeit, welche *dieselbe* in Bezug auf ihren Gegenstand und die dabei verwendeten species bleibe, aber zwei in ihrem Wesen völlig verschiedene Acte enthalte, einen natürlichen und einen übernatürlichen, von denen der letztere nicht durch bloße Erhöhung der Thätigkeit, sondern in Folge der Erhebung, Befruchtung und Bewegung des *Vermögens* von diesem neu hervorgebracht werde. Quod autem modo dicimus est: si sint duo actus de eodem objecto eliciti ab eadem potentia, quorum unus naturalis illi sit, alter vero supernaturalis, non ratione modi producendi, sed quia est eminentioris naturae ac essentiae, actus illos esse distinctos specie, eminentiamque ac distinctionem superioris ab inferiori provenire effi-

Mitwirkung derselben Gnade den Verstand zum Glaubensacte zu vermögen[1]. Der Anfang des Glaubens ist demnach einzig und allein von Gott, der jedes Mal, so oft er zum Glauben bewegt, um der Verdienste Christi willen einem positiv Unwürdigen aus purer Barmherzigkeit diese Gnade gibt; nichtsdestoweniger paßt Gott seine gewöhnlichen Gesetze bei der Austheilung solcher Gnaden dem Freiheitsgebrauche der Erwachsenen, sowie der Leitung und den Anstrengungen der Kirche und ihrer Diener an, weil er sich der freien Mitwirkung des Menschen und der Predigt der Kirche zur Erzeugung des Glaubens bedienen wollte[2].

---

cienter ac radicaliter ex influxu causae superioris, quae ad eum actum adjuvat potentiam, comparatione cujus is actus est supernaturalis (qu. 14. art. 13. disp. 38. pag. 160). Die Gegner berufen sich auch auf die von Molina oft wiederholte Behauptung, daß die Regungen der zuvorkommenden Gnade vom Willen, nicht inwiefern er frei, sondern inwiefern er eine Natur ist, hervorgebracht werden (non quidem qua liberum arbitrium est, sed qua voluntas et natura quaedam est). Aber gerade dieser Ausspruch beweist das Gegentheil von dem, was sie wollen. Wie das principium naturale dem principium liberum, so ist die natura dem liberum arbitrium entgegengesetzt; Molina will also mit jenen Worten zunächst nur sagen, daß die Regungen der zuvorkommenden Gnade unwillkürlich seien, was kein Theologe bezweifelt. Da er aber zugleich behauptet, daß diese Regungen im strengen Sinne des Wortes übernatürlich seien, so lehrt er offenbar, daß Gott die Natur, d. i. das innerste Lebens- und Thätigkeitsprincip im Menschen über sich selbst erhoben und in Bewegung gesetzt hat, um Etwas hervorzubringen, was sie aus eigner Kraft niemals wirken konnte. Er sagt das übrigens auch ausdrücklich: „*evehendo naturam* ad effectum, quem sola non potest producere." Man muß nur festhalten, daß, wenn Gott die Natur selbst, d. i. die Vermögen in ihrem innersten Lebensgrunde, erhebt, das, was von dem also erhobenen Princip fließt, nicht mehr natürlich, sondern übernatürlich ist. Der Unterschied zwischen Molinismus und Thomismus besteht also nicht darin, daß nach jenem zuerst die bloße Natur sich regt und ihre Bewegung hinterher von Christus übernatürlich gemacht, nach diesem aber die Vermögen in ihrem Lebensgrunde gehoben und bewegt werden, sondern lediglich darin, wie die Vermögen, welche nach beiden Systemen von Gott in Bewegung gesetzt werden, die empfangene Bewegung zur Hervorbringung des freien Actes fortpflanzen; ist die göttliche Bewegung eine praedeterminatio physica, bei deren Aufnahme der Wille rein passiv sich verhält, und die er genau nach demselben Maße, wie er sie empfangen, fortsetzt, oder wird die in der gratia excitans empfangene Bewegung vom freien Willen modificirt, so daß er sie entweder gar nicht oder mehr oder weniger in den freien Act einfließen läßt; mit einem Wort, wird die Bewegung unverändert, wie es bei der ungehinderten mechanischen Bewegung, etwa beim Anstoßen einer Kugel, geschieht, oder aber modificirt, wie es beim Impulse eines lebenden Wesens der Fall ist, fortgesetzt? Dort ist die wirksame Gnade adäquate Ursache der Mitwirkung des Willens; hier dagegen wirken zwei partiale Ursachen, doch so, daß die creatürliche durch die zuvorkommende göttliche Einwirkung gehoben und bewegt wird, um dann mit Gott zusammen den Act hervorzubringen.

[1] Disp. 7. 8. 38. et 45. [2] Disp. 9.

In ähnlicher Weise verhält es sich mit den übrigen übernatürlichen Acten [1]. Ist der Mensch im Stande der heiligmachenden Gnade, so kann er vermöge der übernatürlichen Habitus einzelne leichte übernatürliche Acte auch ohne neue wirkliche Gnaden verrichten, aber wegen seiner aus der Erbsünde herrührenden großen Schwäche bedarf er des täglichen und fortwährenden Beistandes solcher Gnaden, um in der Tugend auszuharren und alle Versuchungen zu überwinden, weßhalb die Beharrlichkeit ein besonderes Gnadengeschenk Gottes ist.

Man beachte, daß Molina nicht nur die Nothwendigkeit des besondern göttlichen Beistandes zur Besiegung schwerer Versuchungen und Erfüllung der göttlichen Gebote, sondern auch die Nothwendigkeit actueller Gnaden, deren der Gerechte zur Uebung übernatürlicher Tugenden bedarf, aus der Schwäche der gefallenen Menschennatur herleitet. Vor der Sünde konnte also der Mensch nach Molina (l. c. disp. 4) mit dem bloßen concursus universalis das ganze Sittengesetz erfüllen und mit der bloßen heiligmachenden Gnade ohne actuelle Gnaden alle übernatürlichen Acte üben und bis zum Tode in der Gnade ausharren. Er stellt das als allgemeine Lehre der Theologen hin. Nichtsdestoweniger ist man von dieser Ansicht Molina's in der Gesellschaft Jesu abgegangen, da deren Theologen mit großer Uebereinstimmung später lehrten, daß der Gerechte außer den übernatürlichen Habitus der actuellen Gnaden sogar zur Ausübung leichter übernatürlicher Acte bedürfe.

Alles Geschöpfliche ist von Gott ganz und gar abhängig im Sein und Handeln, Gott muß darum zu allen geschöpflichen Acten mitwirken; ohne diese Mitwirkung ist kein geschöpflicher Act möglich; aber dieselbe stellt sich nicht als eine Einwirkung auf die Ursache dar, sondern geht unmittelbar auf die Acte; sie ist insofern indifferent, als sie, wenn das Geschöpf nicht wirkt, nicht vollzogen wird, auch der Act nicht von ihr, sondern vom Geschöpf, seine Bestimmung erhält [2]. Gott wirkt darum auch nicht zur Sünde mit; denn ein Act ist nicht darum sündhaft, weil er überhaupt ein Act, sondern weil er dieser bestimmte Act ist [3]. Weil aber diese allgemeine Mitwirkung Gottes absolut zu jedem geschöpflichen Wirken erfordert wird und die Gnade gleichfalls etwas Creatürliches ist, so kann auch letztere keinen Act ohne genannte Mitwirkung hervorbringen. Jeder übernatürliche Act hat also drei Ursachen: Gnade,

[1] Disp. 13 ss. et 38. 45.
[2] Disp. 26—30. [3] Disp. 31—35.

Willen und göttliche Mitwirkung. Derselbe ist ganz von jeder dieser Ursachen.

Nimmt nun Molina eine Nebenordnung Gottes und des Menschen an? Nichts weniger als das! Immerfort wiederholt er: wenn der Act ganz vom göttlichen Concurs und ganz von der geschöpflichen Ursache, ferner ganz von der Gnade und ganz vom Willen bewirkt worden, so ist derselbe doch von Gott als der vorzüglichen, und von dem Willen als der untergeordneten Ursache abhängig. Seine Lehre weicht darum nicht von der des hl. Thomas ab, wenn zur Erläuterung des göttlichen und geschöpflichen Wirkens das Gleichniß von Zweien, die ein Schiff an einem Seile ziehen, von ihm gebraucht, vom hl. Thomas verworfen wird. Das tertium comparationis ist nämlich bei diesem etwas Anderes als bei jenem. Was Thomas läugnet, daß Gott und Mensch nebeneinander in gleicher Ordnung wirken, wie Zwei, die an Einem Seile ziehen, läugnet auch Molina; was dieser mit dem Gleichniß behauptet, daß die ganze Wirkung sowohl von Gott als dem Menschen ist, behauptet auch Thomas [1].

Nach Molina [2] ist die zuvorkommende Gnade dieselbe mit der mitwirkenden Gnade; sie ist zuvorkommend, inwiefern sie den Willen zum Acte tüchtig macht und anregt, mitwirkend, inwiefern sie zugleich mit dem

---

[1] Es ist ganz unglaublich, wie man diesen Vergleich Molina vorgerückt, und was man nicht alles aus demselben deducirt hat, indem man annahm, daß Molina dadurch das ganze Verhältniß zwischen dem göttlichen und dem creatürlichen Wirken habe ausdrücken wollen. Mit demselben Rechte könnte man die heilige Schrift des Materialismus anklagen, weil dieselbe häufig den Menschen mit Thieren vergleicht. Das gegen Molina verübte Unrecht ist um so schreiender, als derselbe, so oft er diesen Vergleich gebraucht, auch in der ausdrücklichsten Weise das tertium comparationis angibt. Quum duo trahunt navim, totus motus proficiscitur ab unoquoque eorum (qu. 14. art. 13. disp. 26. pag. 114). Quando duo trahunt navim, nihil est in tractione et motu, quod sit ab uno trahentium et non simul ab alio (qu. 23. art. 4. disp. 1. membr. 6. pag. 328). Konnte Molina deutlicher das tertium comparationis angeben, daß nämlich der ganze Effect von jedem der beiden Mitwirkenden sei? Da dieß nun ganz orthodox ist, so höre man endlich doch auf, Molina den gedachten Vergleich vorzurücken. Auch Lessius weicht (De gratia eff. c. 18. n. 2) im Gebrauche dieses Vergleiches nicht von Molina ab. Er führt zuerst die gegnerische Beschuldigung an, daß nach der Jesuitenlehre Gott und der Mensch „zwei partielle Ursachen seien, wie zwei, die ein Schiff ziehen". Dieß gibt er zu und konnte es zugeben, da ja auch der Fürst der Thomisten, Capreolus, den Ausdruck „partielle Ursachen" bei Erwähnung des göttlichen Concursus gebraucht. Sofort fügt aber Lessius die von Molina angewandte Erklärung jenes Vergleiches bei: Cum enim duo trahunt navim, motus totus est a singulis.

[2] Disp. 36 ss.

Willen durch einen neuen nachfolgenden Influx den Act bewirkt, etwa wie eine Tugend den Menschen zum Acte bewegt und zugleich, falls der Mensch ihr folgt, ihn dabei unterstützt. Sie läßt dem Menschen völlige Freiheit, so zwar, daß er unter der Einwirkung jeder zuvorkommenden Gnaden nicht mitwirken oder auch positiv widerstehen kann. Streng genommen kann bei völlig gleichen Gnaden nicht Einer beistimmen, der Andere widerstehen. Denn so oft einer beistimmt, übt ja die Gnade einen mitwirkenden und helfenden Einfluß aus, den der Widerstehende nicht erhält. Aber bei gleichen zuvorkommenden Gnaden kann Einer zustimmen, der Andere seine Zustimmung suspendiren oder verweigern. Die Ansicht, daß die Gnade ihren Erfolg einzig aus sich habe, daß sie eine von unserer Freiheit unabhängige Determinirung des Willens sei, ohne welche der Act nicht geschehen, und mit welcher der Act nicht unterbleiben könne, hebt nach Molina unsere Freiheit auf und widerspricht dem Tridentinum [1]. Mithin muß man auch läugnen, daß die Prädefinition der guten Werke in den Beschlüssen, also zu prädeterminiren, bestehe; daß Gott die freien creatürlichen Acte in den Beschlüssen, also zu prädeterminiren oder nicht zu prädeterminiren, voraussehe, daß die Prädestination durch solche Beschlüsse geschehe [2]. Hiermit ist Molina im Centrum unserer Controverse angelangt, während alles Vorausgehende dieselbe wenig oder gar nicht berührt. Hätte die Kirche entschieden, daß Molina in den früheren Erörterungen der natürlichen Kraft zu viel zugestehe, so würde nichtsdestoweniger das eigentliche Gnadensystem dabei noch intact bleiben. Sehen wir darum, auf welche Weise Molina dieses System darstellt und aufbaut.

Gott erkennt alle bloß möglichen Dinge und sieht alle wirklich zukünftigen freien Handlungen voraus. Er erkennt aber auch durch eine Supercomprehension des creatürlichen Willens die bedingt zukünftigen freien Handlungen, was nämlich jede mögliche freie Creatur unter ganz bestimmten Umständen thun oder nicht thun werde. Diese Erkenntniß nennt Molina scientia media, weil sie gewissermaßen in der Mitte zwischen der Erkenntniß der möglichen Dinge (scientia simplicis intelligentiae) und der Voraussicht der wirklich zukünftigen Handlungen steht. Ähnlich ist sie jener dadurch, daß sie keine Schöpfung, überhaupt keinen freien Willensentschluß Gottes voraussetzt, dieser aber dadurch, daß ihr Gegenstand nicht

[1] Sess. VI. can. 4.

[2] Disp. 40. 50 ss. und qu. 23. a. 4. disp. 1. membr. 6. 7.

nothwendig gesetzt ist, und auch auf sie das Axiom der Väter Anwendung findet: die freien Acte geschehen nicht deßhalb, weil Gott sie voraussieht, sondern sie werden von Gott vorausgesehen, weil sie geschehen [1]. Indem also Gott vermöge der scientia simplicis intelligentiae alle möglichen Creaturen, Verhältnisse und Ordnungen, und vermöge der scientia media erkennt, was jede der unzähligen freien Creaturen in jeder der unzähligen Gnadenspenden, Verkettungen der Umstände, Ordnungen, worin sie möglicher Weise gesetzt werden kann, wirklich thun wird, beschließt er durch einen einfachen Willensentschluß aus allerfreiestem Gutdünken, ohne von irgend etwas Vorausgesehenem bestimmt zu werden, welche Creaturen er schaffen, und in welche Ordnung von Umständen und Gnadenspenden er die freien Geschöpfe setzen will. Durch diesen einen Willensentschluß hat er die gesammte Weltgeschichte geordnet, die Incarnation seines Sohnes, die Prädestination der guten Engel und aller auserwählten Menschen, die Prädefinition aller guten Werke, die wirklich geschehen, die Spendung aller Gnaden, sowie die Zulassung der Sünden, beschlossen [2]. Die Prädestination zur Gnade und Glorie geschieht also vor aller Voraussicht der Verdienste, indem Gott aus reinster und freiester Barmherzigkeit beschließt, die freien Geschöpfe in solche Umstände zu versetzen und ihnen solche Gnaden zu spenden, wovon er kraft der scientia media vorausgesehen hat, daß der Mensch mitwirken und so selig werde, während er Andern nicht solche wirksame, sondern bloß hinreichende Gnaden verleiht [3]. Jener Beschluß ist der Erweis einer besonderen Vorliebe für die Prädestinirten; ja, wenn Gott auch einem Reprobirten viel größere Gnaden gegeben als einem Prädestinirten, so liebt er diesen dennoch mehr als jenen [4]. Auch hat Gott alle guten Werke, die wirklich geschehen, intendirt und prädefinirt, dagegen durchaus nicht die Sünden, auch nicht deren materielle Acte, gewollt, sondern nur nicht verhindert, nur zugelassen. Nach dem System Molina's ist mithin die Gnade nicht erst in actu secundo wirksam, d. i. unfehlbar mit dem Erfolg verbunden, wenn dieser wirklich eintritt oder als wirklich eintretend vorausgesehen wird, sondern bereits in actu primo, weil Gott in der Absicht, ein gutes Werk zu bewirken, vor aller Voraussicht der wirklich zukünftigen freien Acte

[1] Disp. 52. Ueber diese Supercomprehension des Willens später ein Mehreres.

[2] Qu. 23. art. 4 et 5, insbesondere disp. 1. membr. 8. pag. 344. 347.

[3] Molina erklärt öfter in der bestimmtesten Weise, daß er die praedestinatio ante praevisa merita annehme (disp. 23. a. 4. disp. 1. membr. 6 et 13. u. a. a. O.).

[4] L. c. disp. 3.

beschlossen hat, den Menschen in eine solche Lage zu versetzen und mit einer solchen Gnade zu beschenken, wovon er kraft der scientia media vorausgesehen, daß sie Erfolg haben würde. Und zwar ist die Spendung einer solchen Gnade Beweis eines besonderen Wohlwollens Gottes, das seinen Grund nicht im Auserwählten, sondern lediglich in der freiesten Barmherzigkeit Gottes hat [1].

Von der andern Seite urtheilt Molina, Gott habe nicht zuerst auserwählt, welche er selig machen, und welche er verloren gehen lassen wolle, damit er an den einen seine Barmherzigkeit, an den andern seine Strafgerechtigkeit offenbare, und sodann hinterher mit der scientia media der Freiheit aufgelauert (libertati insidiari), um die Mittel und Lagen auf-

[1] Dicitur Deus velle aliquid . . . absolute, quod cum praevideat per arbitrium ipsum libere futurum, ex hypothesi quod eum ordinem rerum velit creare, quem reipsa creare constituit, ei placet absolutaque jam voluntate vult ut sit, quod ita libere futurum est, potestque non esse. Hac ratione Deus optimus maximus vult omnia bona, quae per arbitrium nostrum sunt futura, non solum voluntate conditionali, si nos quoque ea velimus, sed etiam voluntate absoluta, quatenus ipsi praevidenti ea futura placent, eademque divina ejus ac singularis bonitas per arbitrium nostrum intendit ac vult. Qu. 19. art. 6. disp. 2. pag. 280. Also jede wirksame Gnade ist eine „besondere Güte", sowie überhaupt „alle Mittel, wodurch der Mensch zum ewigen Leben geführt wird, Geschenke Gottes und aus seiner unendlichen Barmherzigkeit einzig nach seinem freien Gutdünken hervorgegangen sind" (effectus totus praedestinationis mediaque omnia universim, quibus in vitam aeternam perducitur, dona sint Dei ex infinita ipsius misericordia pro sola libera sua voluntate profecta). In der qu. 23. a. 4. disp. 1. membr. 4. verwirft er die ihm von den Gegnern gewöhnlich zugeschobene Ansicht als falsch und der Schrift widersprechend und sagt nach Anführung mehrerer Schriftterte: Non ergo auxilia et effectus praedestinationis confert Deus pro ratione usus liberi arbitrii futuri, sed pro suo beneplacito ex sua misericordia et liberalitate spirat ubi vult, aliis parcius, aliis abundantius, omnibus tamen sufficienter ad salutem: aliis ea dona quibus praevidet pro libertate sui arbitrii perventuros in vitam aeternam, aliis ea quibus pro eadem libertate vitam aeternam non adepturos praecognoscit; quam tamen, si vellent, consequi possent. Qu. 23. art. 4 et 5. disp. 1. memb. 4. pag. 321. Ferner: In potestate (hominis) non est efficere, ut Deus ex infinitis rerum ordinibus, quos eligere poterat, eum potius eligeret, in quo praevidebat illum pro sua libertate perventurum in vitam aeternam, quam alium: in quo tamen consistit praedestinari talem adultum. L. c. membr. 11. pag. 369. Quod Deus elegerit eum rerum ordinem, circumstantiarum et auxiliorum, sive majorum sive minorum, in quo praevidebat eos pro sua libertate salvandos, qui electione ejus ordinis eo ipso praedestinati sunt, vitamque aeternam pro sua libertate consequuntur, potius quam alium ex infinitis, in quo res aliter pro eadem ipsorum libertate habuisset, non fuit ex nobis aut pro meritorum et cooperationis nostrae qualitate, sed ex sola misericordia Dei. L. c. disp. 3. pag. 396.

zufinden, in denen die einen selig würden, die andern verloren gingen. Es wäre das unwürdig der göttlichen Majestät und Liebe, nicht vereinbar mit dem göttlichen Willen, alle selig zu machen, endlich auch eine Confusion der göttlichen und der menschlichen Zwecke. Die Seligkeit sei gleich dem Denar des Evangeliums Zweck der Creatur, nicht des göttlichen Hausvaters, welcher bei den Erwachsenen die Seligkeit als Lohn der menschlichen freien Thätigkeit wolle und unter dem Vorleuchten der scientia media Beides, Thätigkeit und Seligkeit, im Prädestinationsacte zugleich gewollt habe [1]. Die Prädestination setzt, weil sie unfehlbar ist, und diese Unfehlbarkeit nicht aus der Natur der den Prädestinirten gegebenen Gnadenmittel folgt, die scientia media voraus, sowie diese voraussetzt, daß der freie Wille unter der betreffenden Bedingung so und nicht anders handeln werde. Und wenn auch festzuhalten ist, daß Gott nicht von dem Vorausgesehenen bestimmt werde, so nimmt derselbe doch Rücksicht darauf und ordnet Manches an, was er nicht angeordnet haben würde, falls er Anderes vorausgesehen hätte [2]. Die Anwendung aber, welche die Semipelagianer von der scientia media machten, verwirft Molina in der entschiedensten Weise [3].

Das sind die Grundzüge des Molinistischen Systemes.

Es erhellt bereits aus unserer Darstellung, wie zahllose Unrichtigkeiten man demselben angedichtet hat. Darum scheint es überflüssig, lange bei den Verdrehungen des Molinismus stehen zu bleiben. Nur vier Punkte wollen wir hervorheben, daß nämlich nach Molina's eigenem Geständniß 1) die scientia media eine Neuerung sei, 2) sein System von der Lehre des hl. Thomas abweiche und 3) die Wirksamkeit der Gnade einzig vom Willen abhängig mache, 4) daß der Molinismus verschieden vom Congruismus sei und darum von Bellarmin verworfen worden.

Molina sagt nirgends, daß die scientia media eine Neuerung sei, vielmehr erklärt er, bei ihrer Aufstellung und Anwendung „in die Bahn der heiligen Väter und katholischen Doctoren eingetreten zu sein"; „was er aus denselben angeführt habe, beweise, daß sie, wenn auch nicht mit seinen Worten, doch durch die That, die scientia media behaupten"; „wenn er auch nur im Allergeringsten durch seine Erklärungsweise von dem, was die heiligen Väter und katholischen Doctoren wollten,

[1] Q. 23. a. 4 et 5. disp. 1. membr. 8. p. 345.
[2] L. c. membr. 12. p. 375 ss.
[3] Q. 23. a. 4 et 5. disp. 1. membr. 5. pag. 324.

oder von ihren unbezweifelten Behauptungen abgewichen wäre, so möge man jene für verdächtig halten" [1]. Hierbei bleibt bestehen, daß Molina zuerst die von den Vätern aufgestellten Principien weiter ausgeführt und zu einem System der Harmonie zwischen Prädestination, Gnade und Freiheit entwickelt hat. Dieses spricht er offen aus, gesteht aber, daß er dabei „durch so viele Controversen und die vortrefflichen Aussprüche und Entdeckungen Anderer aufgeklärt worden" [2]. Allerdings war er für die Lösung des großen Problems, welche er in der Concordia gibt, begeistert. Aber wer hätte je etwas Außerordentliches unternommen, ohne daß er dafür begeistert gewesen? Dieser Begeisterung, oder wenn man tadeln will, dieser mit Eitelkeit gemischten Begeisterung, aber nicht der Arroganz, welche dem bescheidenen Manne fern lag, schreibe man es zu, daß er etwas überschwänglich die Nützlichkeit seines Systems mit den Worten erhebt: „Manche Häresien und Verwickelungen wären nicht entstanden, wenn jene Grundsätze immer so ausgesprochen und entwickelt worden," d. i. wenn alle die von uns entwickelten Grundsätze immer mit der Deutlichkeit und Ausführlichkeit (explanata) behauptet wären, welche wir, „durch so viele Controversen und die vortrefflichen Aussprüche und Entdeckungen Anderer erleuchtet" (tot controversiis et egregiis *aliorum* dictis et inventis illustrati), trotz „unserer Armseligkeit" (tenuitate) erreichen konnten. Wie gesagt, man mag solchen Worten etwas Eitelkeit beigemischt finden, aber man sehe in denselben keine Beleidigung der Vorzeit. Ohne Anmaßung darf man es aussprechen, daß manche Häresien nicht aufgekommen wären, wenn bereits in den ersten Jahrhunderten die katholische Lehre so deutlich ausgesprochen wäre, wie es heutzutage auch ein mittelmäßiger Theologe thun kann.

Doch wir wollen den incriminirten Text [3] wörtlich hierher setzen:

„Nos pro nostra tenuitate rationem totam conciliandi libertatem arbitrii cum divina gratia, praescientia et praedestinatione, quam toto articulo 13. quaest. 14. et art. 6. quaest. 19. quaest. 22. et tota hac quaest. tradidimus, sequentibus principiis, ex quibus eam deduximus, quaeque variis in locis tradidimus, inniti judicamus: quae si data explanataque semper fuissent, forte neque Pelagiana haeresis fuisset exorta; neque Lutherani tam impudenter arbitrii nostri libertatem fuissent ausi negare, obtendentes cum divina gratia, praescientia et prae-

[1] Qu. 14. art. 13. disp. 53. membr. 2. pag. 252. 253.

[2] L. c. pag. 252.

[3] Qu. 23. art. 4 et 5. disp. 1. membr. ult. pag. 387.

destinatione cohaerere non posse; neque ex Augustini opinione concertationibusque cum Pelagianis, tot fideles fuissent turbati ad Pelagianosque defecissent, facileque reliquiae illae Pelagianorum in Gallia, quarum in epistolis Prosperi et Hilarii fit mentio, fuissent extinctae, ut patet ex iis, in quibus homines illos cum catholicis convenisse et ab iis dissensisse, eaedem epistolae testantur; concertationes denique inter catholicos facile fuissent compositae."

Am Schlusse des Kapitels sagt er: „Haec nostra ratio conciliandi libertatem arbitrii cum divina praedestinatione a nemine, quem viderim, hucusque tradita."

Es ist kaum zu sagen, wie sehr man auch diese Worte Molina vorgerückt hat; dazu verdrehte man noch den Text. Zum Beweise folge hier eine Citation des gemäßigtsten aller neueren Thomisten, des Cardinals Gotti, welcher schreibt [1]: „Si P. Molinae fidem habemus, ante ejus tempora ignotam fuisse penitus scientiam mediam et ex ejus mente primo conceptam ortamque existimabimus. Is enim vir . . . in sua Concordia ad qu. 23. art. 4. et 5. scribere non dubitat: in iis quae ipse tradiderat de scientia media futurorum sub conditione sitam esse totam rationem conciliandi libertatem arbitrii cum divina gratia et praedestinatione, addens: Quae si data explanataque semper fuisset, forte neque Pelagiana haeresis fuisset exorta, neque Lutherani tam imprudenter arbitrii libertatem fuissent ausi negare etc. Deinde: Haec nostra ratio conciliandae libertatis arbitrii cum divina praedestinatione, a nemine, quem vidimus, fuit hucusque tradita. Subdit: Si ab Augustino ea data et explanata fuisset, Pelagiana haeresis nunquam fuisset exorta, neque ex Augustini opinione concertationibusque ejus cum Pelagianis tot fideles fuissent turbati nec ad Pelagianos defecissent.

Offenbar hat Gotti bei dieser Citation das Werk Molina's gar nicht vor Augen gehabt; denn von den drei Stellen ist die erste und die dritte ein und derselbe Text Molina's, den er aber jedesmal verändert und keinmal richtig anführt, wie er ihn eben bei anderen Thomisten fand; zwischen diesen beiden Fassungen *eines und desselben* Satzes ist dann ein anderes Citat (Haec nostra etc.) hineingeschoben, so zwar, daß es bald als jenem Satze folgend, bald als demselben vorausgehend hingestellt wird. Molina spricht an besagtem Orte nicht nur von der scientia media, sondern auch von anderen Principien, die seinem Systeme zu Grunde liegen, darum sagt er fuissent; Gotti aber setzt zweimal fuisset, so daß der Satz nur auf die scientia media Bezug hat. Molina spricht nicht nur von Augustinus und dessen Zeit, sondern ganz allgemein, *semper;* Gotti läßt nach dem Vorgange Gonets semper aus und fügt ab Augustino hinzu. Sicher hat Gotti weder das Buch Molina's, noch auch die Jesuitenautoren, welche über die Verdrehung jenes Textes Klage führten, insbesondere Livinus de Meyer, zur Hand gehabt, als

[1] Theologia schol. dogm. Ed. Veneta I, 183 s. Tr. de Deo sciente dub. 3. § 1. n. 2.

er auf Grund eines solchen Citates Molina das Gegentheil von dem unterschob, was Molina wirklich sagt, daß die scientia media „den Vätern gänzlich unbekannt gewesen sei". Und dieser gefeierte Thomist schrieb endlose Raisonnements gegen dessen System! Ebenso falsch ist das, was Gotti dem P. Fonseca beilegt.

Ein anderer Text, welcher für den Hochmuth Molina's gewöhnlich angeführt wird, sind die Worte: sub ea quasi caligine Augustinus ad hoc non attendit. Als ob der Jesuit sich hätte rühmen wollen, das Dunkel der Prädestination, welches selbst einem Augustinus undurchdringlich war, gelichtet zu haben! Um seinen Abscheu ob solchen Beginnens auszudrücken, macht man dann noch einen Affect der Liebe zur „Augustinischen Dunkelheit". Aber Molina war unendlich weit entfernt, das Dunkel des Prädestinations-Geheimnisses heben zu wollen. Er nennt dieses Mysterium geradezu einen undurchdringlichen Abgrund. Seine Behauptung, daß Augustinus in einer so dunklen Sache „Etwas nicht beachtet hat" (non attendit), enthält keine Beschimpfung des großen Kirchenvaters. Sagt nicht auch Bañez von Augustinus aus Anlaß seiner Reprobations-Theorie: „Die Falschheit (malitia) dieses Schlusses hat er nicht beachtet?" Das Köstlichste ist aber, daß die gegenwärtigen Kritiker, gleich den meisten ihrer thomistischen Vorgänger, in dem von ihnen getadelten Punkte derselben Meinung mit Molina sind und gleich Molina nicht die Augustinische Auslegung von I. Tim. 2, 4: Qui (Salvator noster Deus) omnes homines vult salvos fieri et ad agnitionem veritatis venire, billigen. Der spanische Jesuit sagt nämlich (qu. 23. art. 4. et 5. disp. 1. memb. 6. p. 332): Interim vero dum sub ea quasi caligine D. August. ad hoc non attendit, arbitratus primo aspectu cum sua de praedestinatione opinione esse conjunctum, Deum non velle omnes universim homines salvos fieri, sed solos praedestinatos, in multis suae doctrinae locis, ut qu. 19. art. 6. disp. 1. relatum est, ita illum locum Pauli 1. ad Tim. 2. interpretatus est, ut de solis praedestinatis intelligeretur. Die mildeste Erklärung für die nergelnde Kritik dieser Worte möchte wohl die sein, daß man annimmt, jene Kritiker hätten Molina nicht gelesen.

Wird aber nun weiter mit Recht behauptet, daß Molina in der Lehre von der Gnade und der Prädestination offen vom hl. Thomas abweiche? Wir glauben auch diese Frage entschieden verneinen zu müssen.

Was den Cardinalpunkt der Controverse betrifft, läugnet Molina wiederholt und auf das Entschiedenste, daß die Bañezische Theorie der Prädetermination thomistisch sei. Ebenso umfaßt er ausdrücklich die „allgemeinere", von den Heiligen Augustinus und Thomas festgehaltene Lehre, daß die Prädestination aller Auserwählten aus reiner Barmherzigkeit Gottes ante praevisa merita geschehe. Aber er verwirft die Auslegung dieser Lehre, daß Gott vor Voraussicht der freien Handlungen nicht nur die Einen prädestinirt, sondern auch die Andern reprobirt habe,

um wie an jenen seine Güte, so an diesen seine Strafgerechtigkeit zu verherrlichen; er hält eine solche Reprobation für hart, grausam und Gottes unwürdig. Und wenn auch einige Worte des hl. Thomas so zu lauten schienen, so zweifelt er doch, ob das die Ansicht des heiligen Lehrers ist, ja er glaubt — und hierin stimmen ihm die meisten Schüler des großen Meisters bei — Letzteres mit Fug läugnen zu können. Dann setzt er nach der ersten Ausgabe seines Werkes hinzu: Ex his patet, opinionem de praedestinatione quoad illud secundum, qualem supra diximus nonnullos eam amplecti ac defendere, tribuendam esse non Augustino, neque item D. Thomae, qui Augustini solum est vestigia secutus, manifesteque affirmat Deum velle omnes universim homines salvos fieri, si per ipsos non steterit. Immo vero etsi hi duo Patres in eam sententiam inclinassent, salva eorum reverentia, quae ipsis debetur maxima, quoad illud secundum admittenda non esset. Neque etiam miror, opinionem illam eo pacto intellectam a multis nimis duram indignamque divina bonitate et clementia judicari. Ein Wort zur Rechtfertigung dieses Satzes halten wir für überflüssig, da heutzutage die Gegner Molina's schwerlich annehmen, daß Gott zur Verherrlichung seiner Strafgerechtigkeit die meisten Menschen vor aller Voraussicht ihrer Schuld reprobire, und selbst Thomisten, wie Gravesou, diese Ansicht als hart und grausam verwerfen.

Wir kommen nun zum dritten Punkt, wobei wir indeß zur Vermeidung von Wiederholungen auf das oben in der ersten Broschüre S. 17 Gesagte zurückverweisen. Hängt nach Molina die Wirksamkeit der Gnade einzig von der Zustimmung des menschlichen Willens ab? Dieser Punkt ist es besonders, welcher gegen Molina verstimmt hat. Aber es walten dabei die größten Mißverständnisse ob, weil man das Wort Wirksamkeit in verschiedener Bedeutung und die Gnade unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet. Molina sagt allerdings wiederholt, die Gnade könne durch den freien Willen wirksam oder unwirksam gemacht werden, aber er protestirt nachdrücklichst gegen die Inzicht, als ob er meine, daß der Wille irgend welche Kraft oder Wirksamkeit der Gnade verleihe, da er vielmehr die Kraft zur Zustimmung aus der Gnade erlange; die Mitwirkung des Willens sei nur Bedingung, daß die Gnade das ihr eigenthümliche Wirken entfalte; die ganze übernatürliche Wirksamkeit (tota efficientia supernaturalis), wodurch der Heilsact hervorgebracht werde, sei von der Gnade. Dabei bleibe bestehen, daß der Erfolg (effectus), um dessentwillen die Gnade wirksam genannt werde, zugleich

auch von der Mitwirkung des Willens abhange, und der Wille, dieselbe zuvorkommende Gnade vorausgesetzt, ihr beistimmen und sie also efficax machen, oder aber ihr nicht beistimmen und sie also inefficax machen könne[1]. In dieser ganzen Ausführung betrachtet Molina offenbar das Sein und Wirken der Gnade an und für sich, ohne Rücksicht auf die ewige Weisheit und Güte, aus der dasselbe entflossen ist. Aber er betrachtet an andern Stellen auch die Gnade unter letzterm Gesichtspunkt, und da hört er nicht auf, wie wir gesehen, zu erklären, daß es einzig die unverdiente göttliche Barmherzigkeit ist, den Willen in eine solche Ordnung der Gnaden und Umstände zu versetzen, daß er zustimmen werde. Diese ganze Lehre Molina's stimmt nun vollkommen mit den Grundsätzen Bellarmin's überein; und es ist darum zu läugnen, daß Bellarmin in seinen Controversen[2] die Lehre Molina's habe bekämpfen wollen. Höchstens kann man sagen, daß er dessen Ausdrucksweise (consensus voluntatis gratiam reddit efficacem)[3], welche den thomistischen Gegnern eine willkommene Handhabe zu Angriffen bot, verworfen habe; Bellarmin nahm nämlich an, daß das Wort *gratia* (Geschenk) und noch mehr der Ausdruck *gratia* efficax eine nothwendige Beziehung zu der ewigen Liebe habe, der die Gnade entstammt, mithin die wirksame Gnade adäquat nur unter dem zweiten Gesichtspunkt betrachtet werden kann, unter dem auch Molina versichert, daß es einzig die göttliche Barmherzigkeit sei, welche ein solches Geschenk den desselben unwürdigen Menschen mache. Von der andern Seite betrachtet auch Bellarmin das Sein und Wirken der Gnade für sich und gelangt hierbei zu denselben Schlüssen, die Molina darüber aufstellt, daß nämlich mit einer und derselben göttlichen Bewegung der Wille nach seinem Belieben entweder gar nicht oder mehr oder weniger mitwirken, und wenn Zweien dieselbe göttliche Bewegung ertheilt würde, der Eine beistimmen, der Andere widerstehen könne. Aber Bellarmin läugnet, daß man deßhalb sagen dürfe, derselben

---

[1] Qu. 23. art. 4. disp. 1. membr. 6. u. a. a. O.

[2] De gratia et libero arbitrio l. I. c. 13. Prima opinio eorum est, qui gratiam efficacem constituunt in assensu et cooperatione humana. . . . Itaque existimant hi auctores, in potestate hominis esse, ut gratiam faciat esse efficacem, quae alioquin ex se non esset nisi sufficiens. Haec opinio aliena est omnino a sententia etiam scripturarum divinarum.

[3] Auch der hl. Thomas hat fast dieselbe Ausdrucksweise in seinem Commentar zum Römerbriefe: Haec vocatio in praedestinatis est *efficax*, *quia* hujusmodi vocationi *assentiunt* (cap. 8). Bellarmin hätte darum den verschiedenen Sinn des Wortes efficacia unterscheiden sollen, wie es Suarez, Molina, Lessius thun.

Gnade könne der Eine beistimmen, der Andere widerstehen, weil nämlich das Wort Gnade eine Beziehung zur göttlichen Liebe in sich schließt und es eine größere Liebe ist, daß Gott jenem gerade eine solche Bewegung ertheilt hat, von der er vorausgesehen, daß sie dem Willen conveniren und dieser mithin zustimmen werde [1].

Aus dem Gesagten erhellt, wie unrichtig die Behauptung sei, daß Molina ebenso die Wirksamkeit als die Unwirksamkeit der Gnade vom menschlichen Willen abhängig mache. Selbst wenn wir die Gnade nicht unter dem Gesichtspunkte ihres Ursprunges aus der göttlichen Liebe, sondern einzig ihrem bloßen Sein und Wirken nach betrachten, und unter Wirksamkeit den bloßen thatsächlichen Erfolg verstehen, selbst dann können wir den obigen Satz nicht Molina zuschreiben, weil dieser ja lehrt, daß der Erfolg nicht nur vom Willen, sondern auch und ganz besonders von der Gnade, als der vorzüglichern Ursache, abhange, während der Mißerfolg einzig auf Rechnung des Willens zu setzen sei. Noch weniger hat Molina je gelehrt, daß „der Ausgangspunkt des Heilswerkes der menschliche Wille" sei; er setzt gerade hierin das eigentliche Wesen des Pelagianismus, und behauptet dagegen, daß die Gnade auch dem allerersten Anfang des Heilswerkes, der entfernten Disposition zu demselben, vorausgehen müsse [2].

---

[1] Bellarmin behauptet mit Augustinus, es sei möglich, daß wenn zwei Menschen, völlig gleich beschaffen, in denselben Umständen, von derselben Versuchung bestürmt würden, der eine einwillige, der andere nicht, läugnet aber, daß hieraus etwas gegen seine Behauptung folge; denn er sagt (l. c. c. 13): Respondeo, causam diversitatis referendam esse in liberum arbitrium, ut Augustinus eo loco recte probat, sed non primam causam; nam prima causa fuit, quia Deus uni dedit inspirationem, quam praevidit ab illo per liberum arbitrium amplectendam, alteram dedit *eandem*, sed quam praevidit ab eo per liberum arbitrium rejiciendam. Bellarmin sagt hier ausdrücklich, die nächste Ursache, weßhalb in der genannten Voraussetzung der Eine der Versuchung widerstehe [und also die göttliche Einsprechung in ihm wirksam sei], der andere nicht widerstehe [und also die göttliche Einsprechung in ihm unwirksam sei], wäre der freie Wille, die letzte Ursache aber die von Gott getroffene Wahl einer solchen Einsprechung, deren Wirksamkeit er vorausgesehen. Das erstere ist nun genau das, was Molina mit dem Satze, daß der Wille die Gnade wirksam machen könne, sagen will; aber auch das letztere wird von ihm unbedenklich zugestanden. Die obigen Worte Bellarmins, die man gewöhnlich auf Molina bezieht (Prima opinio eorum est etc.), sind also in Wahrheit nicht gegen Molina gerichtet, sondern gegen Pighius und Catharinus, gegen welche auch Lessius, wie wir sehen werden. in seinen Briefen an Bellarmin eifert. Letzterer gesteht den „sehr großen Unterschied" zwischen beiden Doctrinen in der Apologie des Lessius zu. Meyer, Hist. p. 786.

[2] Qu. 23. art. 4. disp. 1. membr. ult.

In dem Gesagten ist auch schon die Beantwortung des vierten Punktes gegeben. Später noch Mehreres darüber.

Mit dem Molinismus ist es ebenso gegangen, wie mit dem Probabilismus. Die Jansenisten haben, unterstützt von manchen katholischen Theologen, so lange gegen diesen wie gegen jenen geschrien, bis sie endlich, wenn man so reden darf, eine öffentliche Meinung gegen beide gebildet, und bis selbst diejenigen, welche im Grunde sich zur Lehre des Molina, ja zu einer noch freisinnigeren und zum Probabilismus bekannten, doch dieß nicht einzugestehen wagten. So ist dann auch besonders seit dem vorigen Jahrhunderte die Unterscheidung zwischen Molinismus und Congruismus gang und gäbe geworden. Aber die älteren Theologen der Gesellschaft, welche man als die Begründer des Congruismus hinstellt, Suarez, Bellarmin, Aquaviva, polemisiren nirgends in dem fraglichen Punkte gegen die von Molina vorgetragene Lehre; im Gegentheil, alle drei haben, als Molina von den Thomisten angegriffen wurde, ihn auf das Eifrigste vertheidigt. Von der andern Seite trug Molina, wie wir oben gesehen, bereits die Grundzüge der sogenannten congruistischen Gnadenlehre sammt der Praedestinatio ante praevisa merita und der Prädefinition der guten Werke vor. Eines ist freilich zu beachten. Er war der erste Theologe, welcher ausführlich über die Gnadenlehre der Gesellschaft schrieb. Man darf sich darum nicht wundern, daß er nicht immer den glücklichsten Ausdruck traf, und daß seine Doctrin später noch weiter entwickelt und vervollkommnet wurde. Hierbei traten dann allerdings einige Differenzen zwischen den Theologen der Gesellschaft hervor, worüber wir später noch reden werden. Von den gleichzeitigen und späteren Theologen der Gesellschaft haben die einen diesen, die andern jenen Punkt, den Molina lehrte, geläugnet. Nur darin kamen sie alle überein, daß sie die Unfehlbarkeit der Gnadenwirksamkeit nicht von der Natur der Gnade, sondern von der scientia media ableiteten. Man kann darum nicht von einer Schule Molina's reden. Die Hauptpunkte seines Systems wurden schon vor ihm und neben ihm von Andern selbständig gelehrt, und was gewöhnlich als Molinismus im Gegensatz zum Congruismus hingestellt wird, hat er gar nicht behauptet, oder es sei denn, daß man unter Congruismus jene von der menschlichen Thätigkeit völlig unabhängige Prädefinition der guten Werke verstehe. Aber dann ist, wie wir später sehen werden, zu läugnen, daß ein solcher Congruismus je „officielle Lehre des Ordens" gewesen ist.

Zum Schlusse müssen wir noch etwas über die Sprache Molina's sagen. Da er zuerst ausführlich über die scientia media und die darauf gegründete Lösung der schwierigsten theologischen Fragen schrieb, so darf man, wie bemerkt, bei ihm nicht die ganze Klarheit des Ausdruckes suchen, zu welcher man sich später nach jahrelangem Disputiren emporrang. Darum ist zu seinem vollen Verständniß nothwendig, daß man seinen Wunsch erfüllt, den er am Schlusse seiner Vorrede ausspricht: nicht nach einzelnen Sätzen abzuurtheilen, bevor man das ganze Buch gelesen habe. Allein eben dieses hat er verhindert, indem er wenig Sorgfalt auf seinen Stil verwandte. Es kostet wirklich große Mühe, sich bei Lesung des Werkes bis zum Ende hindurch zu winden.

2. Mißlingen der ersten Angriffe des Bañez auf das Werk Molina's.

Die Systeme des Bañez und des Molina waren sich ganz und gar entgegengesetzt, und so konnte es, da die Gemüther durch die vorhergehenden Streitigkeiten sehr gereizt waren, nicht fehlen, daß auch die Controverse zwischen den Urhebern beider Systeme bald anfing[1]. Bañez trat in der That gegen das Buch Molina's auf, noch bevor es erschienen war. Sein Biograph sagt von ihm, er habe alle Kräfte dafür angestrengt, daß Neuerungen und fremde Lehren ausgeschlossen und von Censuren getroffen würden; es sei das der Beruf des Ordens, Neuerungen zu bekämpfen, und darum habe Bañez mit seinen Ordensbrüdern mannhaft sich bemüht, daß die Concordia des Molina vom heiligen Tribunal der spanischen Inquisition verurtheilt würde[2]. Der Eifer gegen Neuerungen ist sicher lobenswerth. Schlimm war nur, daß Bañez und Genossen in der gewaltigen Aufregung ihre eigene Erklärung der hh. Augustinus und Thomas für deren wahre Lehre hielten und die Folgerungen, welche *sie* aus den Worten der Jesuiten zogen, gegen deren Richtigkeit *diese* aber protestirten, mit den Behauptungen derselben verwechselten. So mußte ihnen die Lehre des neuen Ordens als verwegene Neuerung, als Bekämpfung des hl. Thomas, als die größte Gefahr für den Glauben vorkommen, und demgemäß setzten sie als die gebornen Wächter des Glaubens Alles in Bewegung, um jene Lehre im Keime zu ersticken. Was ihren Zorn noch vermehrte, war die Kampfesweise ihrer Gegner. Diese schleuderten für den ihnen gemachten Vorwurf des Pelagianismus Bañez und seinen Schülern die Anklage des Calvinismus zurück.

Der große Widerstand, den Bañez gleich Anfangs fand, konnte denselben bei seiner rücksichtslosen Energie nicht zurückhalten; sein Eifer

[1] Wir folgen in der Geschichte der Controverse der in der I. Brosch. mehrgedachten Historia M. S. des P. Poussines, wenn wir nicht andere Quellen angeben.

[2] Quétif et Echard, Scriptores O. Pr. II, 352. 481.

schwoll dadurch nur um so mehr an, und sein großer Geist war unerschöpflich in der Auffindung neuer Hilfsmittel zur Erreichung des ihm heilig scheinenden Zieles; das unbeschränkte Ansehen aber, welches er auf seine Umgebung ausübte, riß immer mehr spanische Theologen in den Kampf, und durch seine fähigsten, nach Rom gesandten Schüler: Alvarez, Lemos, d'Avila, warb er auch dort zahlreiche Anhänger seines Systems.

Molina hatte sein Werk der Inquisition Portugals, wo er sich bisher aufgehalten, zur Censur übergeben; die Inquisition beauftragte mit der Durchsicht ihren Censor, den Dominicaner Bartholomäus Fereira. Dieser prüfte, wie er sagte, „so sorgfältig er nur konnte", das Buch, und fand es „sehr würdig, daß es zum Nutzen der Kirche herausgegeben würde". So führte ein Dominicaner die Gnadenlehre der Gesellschaft Jesu und zugleich das erste Buch, welches ein Jesuit über scholastische Theologie geschrieben, mit großen Lobeserhebungen in die Welt ein.

Das Buch ward demnach gedruckt, und Molina brachte mit großer Freude und Zuversicht das Erstlingsexemplar dem portugiesischen Generalinquisitor, dem Erzherzog Albert. Von ihm erhält er die befremdende Antwort: es sei gut, daß er das Buch keinem Andern gegeben, denn es müsse vor der Veröffentlichung noch einmal revidirt werden.

Bañez hatte nämlich von dem Buche vernommen und sofort alle Hebel zu dessen Unterdrückung angesetzt. Er wandte sich an seinen Freund und Mitbruder, P. de la Cuevas, Beichtvater des Generalinquisitors, und stellte ihm vor, ohne Zweifel sei der Pelagianismus, den die Jesuiten in Spanien vortrügen, in jenem Buche enthalten; er habe aus dieser jesuitischen Lehre 13 Sätze bei der castilianischen Inquisition denuncirt, und diese habe verboten, solche einstweilen zu lehren, bis eine reifere Untersuchung darüber stattgefunden; darum dürfe ein Buch, das dieselben enthielte, nicht veröffentlicht werden. Bañez überredete hierdurch Cuevas, und Cuevas den Großinquisitor. Das dem Großinquisitor zugestellte Exemplar ward deßhalb an Bañez gesandt, damit derselbe es durchsehe und genau anmerke, wo die fraglichen Sätze gefunden würden. Dieser fand 10 jener Sätze in der Concordia enthalten und sandte seine Censur sammt Angabe der betreffenden Stellen an P. de la Cuevas. Unterdessen hatte sich Molina an die Inquisitionstribunale von Castilien und Aragonien gewandt und von denselben die Erlaubniß erlangt, daß das Werk auch in diesen Königreichen veröffentlicht werden durfte. Der castilianische Censor war freilich von

Bañez erinnert worden, daß die portugiesische Inquisition die Veröffentlichung des Buches suspendirt habe; er hatte aber nichtsdestoweniger gleich dem Inquisitor von Aragonien mit warmer Empfehlung die erbetene Erlaubniß gegeben. Molina ging, als er diese doppelte Approbation hatte, wiederum zum Großinquisitor und erhielt endlich von diesem die Angabe der in seinem Werke beanstandeten Sätze. Er verfaßte eine Widerlegung, die er sammt einer Bittschrift beim Generalinquisitor eingab und später als Appendix der ersten Auflage seines Werkes beifügte. Seine Gegengründe waren recht schlagend. Er machte zuerst darauf aufmerksam, daß sein Gegner nichts in dem Buche gefunden, was der heiligen Schrift, den Vätern und Concilien widerspreche, sondern nur Sätze, welche von der castilianischen Inquisition angezweifelt worden; denn dieses Tribunal habe die betreffenden Sätze nicht censurirt, sondern deren Lehre, bis sie eine reifere Untersuchung darüber angestellt, suspendirt; eine solche Verordnung betreffe aber offenbar nur die Schulen im Gebiete der castilianischen Inquisition, nicht aber die außerhalb desselben mit Erlaubniß der obersten Censurbehörden erscheinenden Bücher; die castilianische Inquisition selbst habe außerdem die Veröffentlichung des Werkes trotz der Einsprache seiner Gegner gestattet; endlich sei es falsch, daß er die angezogenen Sätze lehre, was er sodann beweist, indem er sie einzeln durchgeht. Der Großinquisitor befahl, wie er in einer den 12. April verfaßten Bittschrift an den Papst erklärt, daß die Einwendungen und die Antwort darauf von gelehrten und angesehenen Personen, insbesondere auch von einigen Vätern des Ordens des hl. Dominicus durchgesehen würden; und „da solche urtheilten, nichts sei in dem Buche, was eine Censur verdiene, dasselbe enthalte vielmehr eine sehr nützliche, gesunde und mit der heiligen Schrift, den Concilien und den heiligen Vätern übereinstimmende Lehre, und der Verfasser habe alle Einwendungen gründlich widerlegt: so wurde daraufhin die Erlaubniß zur Veröffentlichung des Buches gegeben, welches auch sofort erschien“ [1].

Serry sagt nun freilich, daß die von Bañez erhobene Anklage ohne weitere gerichtliche Prüfung zurückgewiesen worden sei; doch widerspricht das nicht nur dem Verfahren der Inquisition, sondern auch den ausdrücklichsten gleichzeitigen Zeugnissen, während die Acta, worauf Serry

[1] Der ganze Brief des Großinquisitors ist auch bei Liv. de Meyer, Historia vindicata l. 2. c. 2. t. II. pag. 109 abgedruckt; ebendort sind alle Einwendungen Serry's (l. 1. c. 13) gründlich widerlegt.

sich beruft, von Innocenz X. als „durchaus unglaubwürdig" bezeichnet worden sind. Der zweiten Prüfung des Buches erwähnt P. Molina selbst im Appendix, den er mit Erlaubniß der Inquisition der ersten Ausgabe seines Buches beifügt[1]; ferner der Generalvikar des Cardinalerzbischofes von Toledo in seinen Briefen an diesen Großinquisitor von Spanien und den Cardinallegaten in Madrid[2], dann die Mutter des Großinquisitors von Portugal, die Kaiserin Maria[3] und deren Majordomus Joannes Borgia in Bittschriften an den Papst[4], Arrubal, in seiner dem Papste übergebenen Widerlegung der Apologia F. F. Praedicatorum, worin als Examinatoren aus dem Dominicanerorden die PP. Fereira und de la Cuevas genannt werden, der Jesuitenorden in einer Bittschrift an Clemens VIII.[5], endlich die gleichzeitigen Documente und Briefe, welche P. Poussines zu seiner Historia M. S. benützte, worin sogar umständlich über die Unterredung zwischen Molina und Cuevas berichtet wird.

Die überaus günstige Aufnahme, welche das Werk Molina's in ganz Spanien fand[6], entflammte nicht weniger, als die von der portugiesischen Inquisition erfahrene Zurückweisung, den Eifer Bañez'. Er denuncirte das Buch auch der castilianischen Inquisition; es war vergebens. Zwei andere Dominicaner klagten Suarez beim päpstlichen Cardinal-Nuntius Camillus Cajetanus wegen Pelagianismus und Verwerfung des hl. Thomas an. Suarez replicirte den 15. Januar 1594 sehr kräftig; er zeigte, daß es den Jesuiten und insbesondere Molina nie in den Sinn gekommen, die wirksame Gnade zu läugnen; die Controverse werde nur über die Erklärung der Art und Weise dieser Wirksamkeit geführt; der Kunstgriff der Gegner bestehe darin, die irrigen Folgerungen, welche sie fälschlich aus der Lehre der Jesuiten zögen, mit dieser selbst zu verwechseln. Zudem schiene die Erklärungsweise der

[1] Dieser Appendix fehlt in der Antwerpener Ausgabe, wurde aber von L. de Meyer am Schlusse seiner Historia noch einmal abgedruckt (I, 784 sqq.). Molina sagt ausdrücklich: ita respondi, ut, responsionibus accurate examinatis, Senatus supremus pronuntiarit, nihil prorsus esse, cur liber impediatur. Wie konnte er mit der Approbation der Inquisition so etwas drucken lassen, wenn es falsch gewesen? Ebendort erwähnt er auch der Approbationen der castilianischen und aragonischen Inquisition.

[2] Meyer, Historia l. 2. c. 23 (I, 168). Der Generalvikar nennt nämlich in beiden Briefen das Buch Molina's: *bis* a quaesitoribus Lusitaniae probatum.

[3] L. c. l. 3. c. 5. pag. 209.

[4] Meyer, Hist. vind. l. 2. c. 2 (II, 109).

[5] Meyer, Hist. l. 5. c. 1. pag. 340.

[6] Viele Zeugnisse hierüber bei Meyer, Hist. l. 2. c. 11—13.

Gegner die größten Schwierigkeiten zu enthalten, und man begriffe nicht, wie sie sich vor dem Anathem des Tridentinums (sess. VI. can. 4.) schützen könnten.

Bañez versuchte nun einen andern Weg, um zum Ziele zu gelangen. Er brachte bei der Inquisition zu Stande, daß dieselbe die Abfassung eines Index librorum prohibitorum den beiden Universitäten Alcala und Salamanca übertrug, von denen die erste die älteren, die letzte die neueren Bücher durchsehen sollte. In Salamanca wurde er als professor primarius sammt seinem Freunde und Gesinnungsgenossen, dem Mercedarier Zumel, in die mit der Censur beauftragte Commission gewählt. Bei den Verhandlungen verhehlten Beide ihre Absicht nicht: Molina's Concordia unter die zu censurirenden Bücher aufzunehmen. Darüber war der Benedictiner Alphonsus Curiel empört; er schrieb an den General-Inquisitor: die ganze Sache mit dem Index sei nur eine Intrigue, die von Bañez und Zumel gegen das ihnen verhaßte Buch Molina's geschmiedet worden. Zugleich bemerkt er, dieselben seien von einer solchen Aufregung hingerissen, daß an eine gründliche Prüfung nicht zu denken sei. Unterdessen waren die Freunde des Bañez der besten Hoffnung auf das Gelingen ihres Planes. Das vermochte sie aber zu einem so unklugen Auftreten[1], daß noch mehr hierdurch als durch den Protest Curiels der Plan vereitelt wurde. Denn die Aufregung ward immer größer, und die Disputationen, welche in Valladolid (März 1594) zwischen Nuño (O. P.) und Padilla (S. J.) stattfanden, gossen vollends Öl in die Flammen. Die Inquisition war freilich von den Dominicanern, den Jesuiten und dem Könige angegangen worden; aber bevor sie eine Entscheidung erließ, war die Einsicht immer mehr zum Durchbruch gekommen, daß der Streit damals noch weniger durch ein Urtheil der Inquisition geschlichtet werden könne als zu Anfang der Controverse, wo dieselbe gegen die Einreden des Bañez das Buch freigegeben hatte. Der spanische Großinquisitor selbst wandte sich nach Rom. Der Verfasser der Chronik des Madrider Jesuitencollegs, welcher das Schreiben gelesen, behauptet, es sei gleichen Inhalts gewesen mit der Bittschrift des Bischofs von Leon, Alphonsus de Moscoso[2]. Dieser berichtete am

[1] Der Generalvicar des Erzbischofs von Toledo sah sich genöthigt, bei dem Nuntius und dem Ordinarius gegen die beiden Freunde des Bañez, Avendanius und Nuño, Klage zu führen. S. o. Note 2.

[2] Meyer, Hist. l. 2. c. 24 (I, 173). Ueber De Moscoso siehe Serry l. 1. c. 17. pag. 119.

14. Juli dem Papste, daß einige Dominicaner einen Satz Molina's über die Bekehrung der Sünder, welchen die Jesuiten insgemein mit sehr vielen Andern behaupteten, und den auch er für orthodox halte und immer gelehrt habe, censurirt und dadurch nicht nur dem Rufe der Gesellschaft Jesu geschadet, sondern auch Zwiespalt und Ärgerniß erregt hätten. Er beschwört darum den hl. Vater, daß er, falls ihm solches selbst gut scheine, entscheide, was in dieser Frage zu halten sei, und die Eintracht zwischen den Orden wiederherstelle. Zugleich schickte der Bischof eine längere Auseinandersetzung über diese Punkte an den Cardinal de Terranuova und an den Cardinal Toletus. Schon vorher, den 20. Mai 1594, hatte der Cardinal de Castro einen ungünstigen Bericht über die Dominicaner nach Rom gesandt [1].

[1] Serry l. c.

3. Der hl. Stuhl und die Controverse über die Wirksamkeit der Gnade. Erfolgreiches Vorgehen des Bañez gegen das Buch des Molina.

So war also von allen Seiten der heilige Stuhl angegangen worden, die in Spanien über die wirksame Gnade ausgebrochenen Streitigkeiten zu schlichten. Clemens VIII. willfahrte diesem Begehren, wie aus dem Briefe des Cardinal-Nuntius Camillus in Madrid an den Jesuiten-Provinzial Franz de Porres (vom 15. Aug. 1594)[1] hervorgeht: „Da der heilige Vater und unser Herr Clemens VIII. nicht ohne Schmerz erfahren hat, daß zwischen einigen Vätern des Dominicaner-Ordens und einigen der Gesellschaft Jesu „über die zureichende und die wirksame Gnade" (circa gratiam sufficientem et efficacem) gestritten werde, und er glaubt, daß die Entscheidung einer solchen Sache, weil sie den Glauben betreffe und von großer Bedeutung sei, ihm zukomme und kein Anderer dieselbe vor sein Tribunal ziehen könne oder dürfe, so hat er mir jüngst [im Juli] befohlen, dem Erlauchtesten Cardinal von Toledo kund zu thun, daß derselbe in der Verhandlung dieser Sache, wenn er sie vielleicht begonnen, nicht weiter schreiten, sondern deren Entscheidung Sr. Heiligkeit ganz überlassen solle. Außerdem befahl er mir, in seinem Namen den Obern der genannten Orden vorzuschreiben, daß sie alle Grundsätze und Gründe ihrer Meinung und den Stand der ganzen Frage aufschreiben sollten, damit Solches durch mich an Se. Heiligkeit gesandt und von Ihr ein richtiges Urtheil über die Sache gefällt werden könne." Schließlich verbietet der Cardinal auf das Strengste durchaus jedes Streiten über die betreffenden Fragen, sowohl öffentlich als privatim.

Die Art und Weise, wie der Papst der Inquisition die weitere Fortführung des Processes verbot, scheint der spanischen Regierung miß-

[1] Meyer l. c. c. 25. p. 178.

fallen zu haben. Doch meldete Philipp II. am 23. Nov. 1594 seinem Gesandten am päpstlichen Hofe, es sei ihm sehr angenehm, daß der Proceß vor den römischen Richterstuhl gezogen worden, wenn nur der spanische Generalinquisitor mitwirke; denn das trüge zur schnellern Entscheidung bei.

Der heilige Vater ging auf den Wunsch des Königs ein und gebot seinem Nuntius, ganz im Einverständniß mit der Generalinquisition vorzugehen. Diese trug darum, weil der Papst auch Gutachten spanischer Universitäten und Gelehrten wünschte, den Universitäten von Salamanca, Alcala und Siguenza, den Bischöfen von Coria (in Estremadura), Segobia, Placencia, Cartagena und Mindo, endlich den Augustinern Michael Salon und Ludwig Coloma und den Doctoren Serra und Castro auf, sich über die Controverse auszusprechen. Bis diese Gutachten einliefen, verstrich lange Zeit. Die Inquisition schickte erst den 23. Oct. 1597 die Kiste mit den Schriftstücken der Dominicaner, der Jesuiten, der Universitäten und spanischen Gelehrten nach Rom ab, und der dortige Generalprocurator der Inquisition, Dr. de Hozes, bescheinigte am 28. März 1598 die Ankunft der großen Kiste. Bañez selbst sagt: „zwei Jahre seien nothwendig, um die Bände jeder Partei und die Censuren der Universitäten, Prälaten und Bischöfe Spaniens über besagte Controverse auch nur zu lesen“ [1]. Als das erste der Documente der Kiste ward im Register die Apologia FF. Praedicatorum, in Provincia Hispaniae professorum, adversus quasdam novas assertiones bezeichnet. Diese Apologie war von Bañez redigirt und aus acht unter sich übereinstimmenden Censuren von Dominicanern über Molina zusammengezogen. Sie enthält außer der Censur von sieben aus Molina gezogenen Sätzen noch die eines Satzes über die Beichte der Abwesenden. Darin figurirt auch zum ersten Male der Ausdruck physica praedeterminatio. Daß von den Universitäten die von Alcala und Siguenza sich ausdrücklich für die Lehre der Jesuiten und die von Salamanca sich nicht ungünstig aussprach, hat L. de Meyer durch ausführliche Mittheilung aller Actenstücke gezeigt [2]. Von den übrigen Gutachten stimmten die einen für diese, die andern für jene Partei, noch andere gaben keiner von beiden Recht.

[1] Siehe die in der I. Brosch. S. 140 erwähnte Petition an den Papst (ganz bei Meyer, Histor. im Appendix, pag. 799).

[2] L. c. l. 2. c. 13. pag. 126 ss. Serry läugnet, daß das Urtheil der Universität von Salamanca den Jesuiten günstig war.

Aus dem Vorhergehenden, insbesondere aber aus dem Briefe des Cardinal-Nuntius geht klar und deutlich hervor, daß der Papst die Controverse „über die zureichende und wirksame Gnade", nicht aber speciell den Proceß über das Buch des Molina an sein Forum gezogen habe. Freilich konnte die Inquisition in der Untersuchung dieses Buches nach dem vom Papste ergangenen Befehle nicht fortfahren, weil die vorzüglichsten gegen Molina gerichteten Anklagen gerade zu jener Controverse, welche der Papst sich vorbehielt, gehörten. In der Frage über die Lehre war zugleich die über die Bücher eingeschlossen, aber nicht bloß über die Concordia Molina's, sondern über die Schriften beider Parteien. Dieß sagt ausdrücklich der päpstliche Nuntius am spanischen Hofe, Ginnasius, in seinem Edicte vom 21. Sept. 1601: „Ihr wißt, daß unser heiliger Herr die Erkenntniß, Prüfung und Entscheidung der Controverse über die wirksame und hinreichende Gnade, welche zwischen einigen Patres Dominicanern und Jesuiten geführt wurde, und über die Bücher, welche von Schriftstellern beider besagten Orden verfaßt worden, sich vorbehalten habe."[1] Also der Papst hatte damals nicht speciell den Proceß über das Buch Molina's vor sein Forum gezogen. Noch falscher ist es, daß dieser Proceß durch Appellation Molina's an den heiligen Stuhl gekommen sei. In den echten Documenten und gleichzeitigen Schriftstellern findet sich nicht die geringste Spur einer solchen Appellation, die denn auch von allen Schriftstellern der Gesellschaft geläugnet wird. Der heilige Stuhl wollte die Controverse über „die hinreichende und wirksame Gnade" entscheiden und forderte die eine Partei so gut als die andere auf, ihre Ansichten zu formuliren. Denn, wie auch Serry[2] bemerkt, wenn die Dominicaner die Jesuiten des Pelagianismus beschuldigten, so warfen diese jenen den Calvinismus vor. Beide Parteien sollten nun ihre Ansichten und Anklagen dem heiligen Stuhle vorbringen, aber bis zu dessen Entscheidung von allem Streiten und Censuriren ablassen. So faßten auch die Universitäten und Gelehrten, welche vom heiligen Stuhl befragt wurden, die Meinung des heiligen Stuhles auf. In ihren Gutachten findet man Censuren nicht nur über die Sätze der Jesuiten, sondern auch über die der Dominicaner. Dieser Auffassung widersetzten sich indeß vom Anfang an die letzteren, und dem ist besonders die lange Dauer und Verwicklung der Controverse zuzuschreiben.

[1] Das ganze Edict bei Meyer, Hist. l. 3. c. 16. pag. 347.

[2] Hist. l. 1. c. 16. pag. 118.

Bañez und seine Schüler läugneten, die Angeklagten zu sein; sie glaubten darum auch nicht Rechenschaft über ihre Ansicht von der praedeterminatio physica zu schulden; der Streit sei über die Concordia des Molina entstanden, nur dieses Buch käme in Frage, ihre Ansicht sei die alte des hl. Thomas, welche von der Kirche nie beanstandet worden; diese Lehre müsse bekannt und vertheidigt werden; sie und der sie vertheidigende Orden dürften nicht zugleich mit der Neuerung Molina's auf die Anklagebank gesetzt werden; auch solle man nicht die kaum erst entstandene Gesellschaft Jesu ihrem Orden gleichstellen [1]. Eben deßhalb fanden sie so große Schwierigkeiten, das von Clemens VIII. beiden Parteien auferlegte Stillschweigen zu halten; sie richteten sowohl an den König als an den Papst Bittschriften, um von diesem Gebote entbunden zu werden. Der Papst gab (auf den Rath Bellarmins) diesem Gesuche nach, wie ein Schreiben des Cardinals S. Severin vom 26. Febr. 1598 der Inquisition meldete [2].

Nachdem Clemens VIII. die Entscheidung der großen Streitfrage sich vorbehalten hatte, fragte der Jesuitengeneral Aquaviva alle Provinziale und die vorzüglichsten Gelehrten seines Ordens, was im Namen der ganzen Gesellschaft Jesu könne vertheidigt werden [3]. Hierauf war mit der größten Einstimmigkeit Folgendes geantwortet worden:

In dem Buche Molina's werde nichts Anstößiges gefunden. Wenn es sich vielleicht um dasselbe handeln sollte, so dürfe man sich nicht von ihm lossagen oder es preisgeben; doch scheine nicht der ganze Orden für dessen Vertheidigung eintreten zu sollen. Es würde übergenug sein, wenn entweder der Verfasser selbst oder seine Provinz oder seine eigenen Oberen für die Vertheidigung seiner Unschuld Sorge trügen. Einiges sei in den Schriften Molina's nur wahrscheinlich, und man könne dafür und dagegen disputiren; von Vielen aus der Gesellschaft werde das Gegentheil davon gelehrt. Deßhalb dürfe die ganze Gesellschaft nicht in dergleichen Privatsachen hineingezogen werden.

Eine ganz andere Bewandtniß habe es mit der allgemeinen Controverse über die Wirksamkeit der göttlichen Gnaden, worüber besonders in Spanien disputirt worden. Es sei die alte, bis zum Ursprung hin-

[1] Die Bittschriften von La Nuza und Bañez sind von uns schon früher (I Brosch. S. 137. 140) mitgetheilt worden.

[2] Liv. de Meyer, Hist. l. 2. c. 29. p. 193. Das darauf erfolgte Edict der Inquisition in der Hist. vind. l. 2. c. 25. pag. 211.

[3] Poussines fand dieses Schreiben im Archiv der Gesellschaft Jesu.

aufreichende und ganz und gar allgemeine Ansicht der ganzen Gesellschaft, daß die actuelle Gnade Gottes, welche uns bei den übernatürlichen Acten zuvorkommt, uns anregt und unterstützt, durchaus nicht durch sich und kraft ihrer Natur unfehlbar prädeterminirend sei und nicht in einem derartig wesentlichen und untrennbaren Zusammenhange mit der folgenden freien Wirkung stehe, daß, unter ihrer Voraussetzung, das Unterbleiben dieser Wirkung ganz unmöglich sei. Die Doctoren der Gesellschaft erklärten sich also mit größter Übereinstimmung gegen die vorhergehenden physischen Prädeterminationen, die aus sich mit höchster Sicherheit die freien Acte des menschlichen Willens zur Folge hätten. Über diese Punkte könne gegen Jeden, der anderer Meinung sei, im Namen der ganzen Gesellschaft der Kampf aufgenommen werden.

Demgemäß beschloß Aquaviva zu handeln. Bañez aber hatte sich, wie schon bemerkt, für die entgegengesetzte Kampfesweise entschieden. Ihm lag Alles daran, daß der Kampf bloß über Molina's Schrift geführt wurde. Er sandte also seinen fähigsten Schüler, Alvarez, mit einer Anklageschrift nach Rom, wo derselbe am 7. Nov. 1596 anlangte. Die Anklageschrift war nur ein Auszug aus der uns schon bekannten Apologia FF. Praedicatorum. Dieselbe enthält neun Punkte gegen Molina. Diesen neun Punkten fügte die Schrift gleich der Apologia noch einen zehnten Satz über die schriftliche Beichte bei, der nicht von Molina, sondern nach dem Vorgange der berühmtesten Dominicaner-Theologen: des hl. Antoninus, Dominicus de Soto, Petrus Soto u. A., auch von Suarez, behauptet worden war. Die Denunciation eines solchen, weder Molina noch die Gnadenlehre betreffenden Satzes gehörte offenbar gar nicht zur Sache, um welche es sich handelte, und schien nur beigefügt zu sein, um Suarez, den vorzüglichsten Vertheidiger Molina's, gehässig zu machen. Im Juni 1597 übergab Alvarez die Anklageschrift durch den Cardinal Alexandrinus, den Protector des Prediger-Ordens, dem Papste.

Clemens VIII. wird immer zu den größten Päpsten gezählt werden. Die Geradheit seines Charakters und seine heiligmäßige Tugend machten ihn unfähig, eine bewußte Ungerechtigkeit zu begehen. Sicher hätte er um keinen Preis der Gesellschaft Jesu Unrecht zufügen wollen. Denn die erstaunlichen Erfolge, welche dieselbe gerade damals errang, erfüllten ihn mit hoher Bewunderung. Er erklärte dem Cardinal Ossat[1], diese Väter hätten viel zur Erhaltung der katholischen Religion beigetragen,

[1] L. I. epist. 8. ap. Meyer l. 5. c. 2. pag. 343.

und wo immer sie gewesen, da sei der katholische Cult unversehrt geblieben; darum müsse der heilige Stuhl, da dergleichen Orden die Stützen und Säulen der Religion seien, ihre Mitglieder vertheidigen und in seinen Schutz nehmen. Suarez berichtet Ähnliches; Clemens VIII. habe in einer Anrede an die Väter, welche aus der ganzen Gesellschaft in Rom 1600 versammelt waren, dieselbe den „rechten Arm des Apostolischen Stuhles" genannt[1]. Ebenso sehr, als die Erfolge der Wirksamkeit, imponirten die Gelehrsamkeit und das Genie einzelner Jesuiten, insbesondere Toletus' und Bellarmins, dem Papste, der Beide zum Cardinalate erhob. Aber diese Hochschätzung der Gesellschaft hatte (nach Poussines) ein Gegengewicht an der Abneigung, welche Clemens gegen den General Aquaviva empfand, und an dem Einflusse, welchen Gegner der Gesellschaft, vorzüglich der Decan der Rota, Peña, auf das Gemüth des Papstes ausübten. Clemens VIII. hatte in seiner früheren Laufbahn, wie die größte Förderung an dem Dominicaner-Cardinal Alexandrinus (Camillus Cajetan), so ein unliebsames Hinderniß in Aquaviva gefunden. Denn ihn hatte Cardinal Alexandrinus, da er 1571 zum Legaten a latere für Frankreich und Portugal bestimmt worden, als Auditor mitgenommen. Noch vorher war auf das Betreiben desselben Alexandrinus sein Bruder Joannes Clemens zum Cardinal ernannt und dadurch der Glanz der Familie Aldobrandini begründet worden. Darum fesselten die Bande der Dankbarkeit und Freundschaft den Papst an diesen angesehenen Dominicaner. Dagegen hatte sich ihm auf seiner früheren Laufbahn Aquaviva entgegengestellt; denn da er als Nuntius nach Polen geschickt wurde und den mit den nordischen Verhältnissen vertrauten und in dergleichen Missionen überaus gewandten Pater Possevinus als Begleiter verlangte, ward ihm solches vom Jesuitengeneral abgeschlagen. Aquaviva wollte nicht, daß die Seinigen zu politischen Sendungen verwendet würden; dennoch mußte diese abschlägige Antwort den jungen Prälaten empfindlich treffen, weil derselbe die größte Stütze für seine wichtige Gesandtschaft an Possevin zu finden gehofft hatte; sie mochte ihm wohl auch eine geringe Meinung von dem Regierungstalente Aquaviva's beibringen, welcher das, was er früher unter allgemeiner Zustimmung und zum größten Nutzen der Kirche Possevin gestattet hatte, nun auf einmal verbot. Diese ungünstige, obwohl unbegründete Meinung des Papstes über Aquaviva wurde ohne Zweifel noch bestärkt, da er mit Toletus bei den großen,

[1] Meyer l. c.

von spanischen Jesuiten im Orden erregten Stürmen mehrfach anderer Ansicht als jener war. Die Unruhestifter fanden wie bei Toletus, so auch bei Clemens VIII. eine Stütze, und so ward auf Befehl des Papstes 1593 eine Generalcongregation des Ordens zusammenberufen, die über Aquaviva zu Gericht sitzen sollte, aber mit dessen glänzender Rechtfertigung schloß. Clemens VIII. hielt selbst eine Rede an die versammelten Väter und sprach darin offen seinen Unmuth aus; er empfahl ihnen auch, der Lehre des hl. Thomas zu folgen, indem er genugsam zu verstehen gab, daß sie das nach seiner Meinung nicht thäten. Auch später noch ward er, wie wir sehen werden, in das Gewebe einer Intrigue, welche ein unwürdiges Kind der Gesellschaft gegen seinen General angesponnen hatte, verwickelt. Endlich läßt sich auch nicht verkennen, daß sein zur Strenge hinneigender Charakter seine Auffassung der Gnadenlehre in etwa beeinflußte. So ist begreiflich, wie die Dankbarkeit gegen den Dominicaner-Cardinal und die Abneigung gegen den Jesuiten-General sich in die objectiven Erwägungen des Papstes mischen konnten, zumal dieser sich zu dem anscheinend strengeren, seinem Charakter mehr zusagenden „Thomismus" hingezogen fühlte. Trotz manchen Schwankens zeigte er sich im Ganzen mehr dieser Doctrin als der Ansicht Molina's günstig. Dazu kam, daß Cardinal Toletus, der noch viel freier als Molina über Prädestination und Gnade dachte, 1596 gestorben war, und der oben erwähnte Gegner der Gesellschaft, Franz Peña, Decan der Rota, den größten Einfluß auf den Papst gewann. Didacus Ant. Frances bemerkt in der Vorrede zu den von ihm herausgegebenen Decisiones Pegnae, Clemens VIII. habe in so hohem Grade Franz Peña geschätzt, daß „er ihn in den schwierigsten und verwickeltsten Fragen um Rath fragte und diesen Rath immer genau befolgte" [1]. Unter so günstigen Umständen drängten die Gegner den Papst durch seinen Freund, den Cardinal Alexandrinus, die Censur des Buches sofort beginnen zu lassen; leider mit glücklichem Erfolg. Clemens VIII. selbst bereute sein Verfahren in dieser Sache, wie auch sein Nachfolger Paul V. (in einem später von uns zu veröffentlichenden Documente) zustimmend hervorhob; dieser Auffassung zweier Päpste stim-

[1] Von der hohen Achtung, in der Peña bei Clemens VIII. stand, spricht auch Lämmer in seiner Meletematum Romanorum mantissa (Ratisbonae 1875). Peña besiegelte seine gegen die Gesellschaft Jesu reichlich und überreichlich bezeugte Gesinnung noch in seinem Testamente, da er für den Genuß der von ihm gestifteten Stipendien den Studirenden die Bedingung setzte, nicht eine von Jesuiten geleitete Schule zu besuchen.

men wir vollkommen bei, und das um so mehr, als man Clemens VIII. in einer Weise, die keineswegs billig war, zu jenem Schritte bewogen hat.

Das Buch von Molina war von Bañez bereits bei der portugiesischen Inquisition angeklagt, aber nach einem contradictorischen Verfahren freigegeben worden. Allerdings hätte nun der Gegner Molina's, auch nachdem seine Anklage von der portugiesischen Inquisition zurückgewiesen worden, nach Rom appelliren können; aber der Rechtsbrauch der Kirche, der hierin vollkommen mit den Principien der bürgerlichen Rechtspflege übereinstimmt und auf die Anforderungen der natürlichen Billigkeit sich gründet, hätte doch erheischt, daß der Ausgang der ersten Anklage offen auseinandergesetzt und das Gericht der ersten Instanz gehört worden wäre. Und nie würde Clemens VIII. den Bitten seiner Umgebung nachgegeben haben, wenn er erfahren, daß Bañez seine Klage bereits bei der portugiesischen Inquisition anhängig gemacht, Molina darauf replicirt und der Gerichtshof nach dem Gutachten zweier Dominicaner die Anklage abgewiesen habe. Zum Wenigsten hätte der Papst die Inquisition zur Übersendung der Acten und Mittheilung des Thatbestandes aufgefordert. Das hat er aber nicht gethan. Nicht nur den Jesuiten, sondern auch der portugiesischen Inquisition verheimlichte man den Beginn der Untersuchung wider Molina's Buch. Die Gesellschaft Jesu beklagte sich hierüber in einer Bittschrift an den Papst: „Obschon die Meinung der Censoren wahr sein kann, hatten sie gleichwohl damals, als sie dieselbe zuerst aussprachen, uns nicht gehört.“ [1] Wie hätte der Orden es wagen können, solches dem Papste zu sagen, wenn dasselbe falsch war? Die erste Censur des Buches Molina's war längst vollendet, als den Jesuiten die Anklageschrift zugestellt wurde, die sie durch Arrubal widerlegen ließen. Ebenso zeigte sich auch die portugiesische Inquisition über die Wiederaufnahme des Processes in Rom ungehalten [2].

Beide Thatsachen: das contradictorische Verfahren der ersten Instanz und die Verheimlichung der Wiederaufnahme des Processes in Rom, werden von den Gegnern geläugnet; doch gerade die Läugnung dieser so gewissen Thatsachen zeigt, wie unrecht man gehandelt hat.

Aber noch aus einem andern Grunde erhellt, wie einseitig und übereilt verfahren wurde. Clemens VIII. hatte, wie schon gesagt, die

[1] Meyer l. 5. c. 1. pag. 340.

[2] Die Actenstücke bei Meyer, Historia vindicata l. 2. c. 2 (II, 109).

Streitigkeiten über die Wirksamkeit der Gnade vor seinen Richterstuhl gezogen und Jahre lang die Vorbereitung zu diesem Richterspruch in Spanien treffen und beide Parteien ihre Gründe und Gegengründe ausarbeiten lassen. Von der Entscheidung dieser Frage hing offenbar auch das Urtheil über das Buch Molina's ab, weil dasjenige, was die Gegner am meisten gegen die Schrift des Jesuiten aufstachelte, gerade dessen Ansicht über die Wirksamkeit der Gnade war. Die Ordnung erheischte darum, daß die Entscheidung jener Vorfrage der Censur des Buches voranging. Aber dieß war den Gegnern Molina's unbequem. Sie ruhten darum nicht eher, bis sie durch Verheimlichung der wahren Sachlage und ungestümes Drängen den Papst von dem schon betretenen Wege abgebracht hatten. Noch bevor die von ihm zur Entscheidung der Controverse angeordneten Arbeiten aus Spanien in Rom anlangten, ließ derselbe die Censur des gedachten Werkes in Rom beginnen. Da so der erste Schritt verfehlt war, mühte man sich Jahre lang vergebens auf dem voreilig eingeschlagenen Pfade ab und sah sich schließlich genöthigt, die Cardinalpunkte der Controverse, die scientia media und die praedeterminatio physica, zu verhandeln. Aber dann war keine Verständigung mehr möglich, weil die Parteien sich durch den heftigen Streit, durch das jahrelange Disputiren zu sehr erhitzt hatten und mit immer größerem Eifer für das eintraten, dessen sie sich Anfangs geweigert: die Jesuiten für das Buch des Molina und die Dominicaner für die praedeterminatio physica der spanischen Neu-Thomisten.

Clemens VIII. setzte Anfangs November 1597 eine Congregation zur Prüfung des Werkes Molina's unter dem Vorsitze der Cardinäle Madrutius und Arigonius ein und ließ die Censoren durch einen Eid zur Verschwiegenheit verpflichten. Mitglieder jener Commission waren folgende: die Bischöfe Propertius Resta de Talleacotio, Julius Sanctutius a Montefilatrano, Lälius Landus aus Sessa; die beiden Ersten gehörten dem Franciscaner-Orden an. Ferner Henricus Sylvius Henrici, apostolischer Vicar des Carmeliter-Ordens, Franciscus Brusus oder Bruscus, Generalprocurator des Franciscaner-Ordens, Joannes Bapt. Plumbinus, Generalprocurator des Augustiner-Ordens, Gregorius Nunnius Coronel, ebenfalls Augustiner, und endlich Ludovicus de Creil, Doctor der Sorbonne. Wegen Abwesenheit des Carmeliters H. Sylvius Henrici und des Generalprocurators des Franciscaner-Ordens ernannte der Papst an ihrer Stelle Joannes Antonius Bovius, Regens des Collegs der Car-

meliter in Rom, Jacobus le Boſſu, Doctor der Sorbonne, Benedictiner, und Hippolytus Maſſerius, aus dem Serviten-Orden.

Dieſelben Männer, welche durch Verſchweigung des Sachverhaltes den Papſt zu dem übereilten Schritt gedrängt hatten, ſchienen auch bei der Auswahl der Cenſoren thätig geweſen zu ſein. Von allen war nur einer den Jeſuiten günſtig geſtimmt. Ihre Parteinahme gegen Molina ging ſo weit, daß ſie, die eifrigen Anhänger des hl. Thomas, wie wir ſpäter ſehen werden, nach jahrelangen Berathungen allen Ernſtes einen von Molina wiederholten Satz des hl. Thomas cenſurirten. Ein Werk, das verdiente, der Nachwelt überliefert zu werden, verfaßte keiner von dieſen und den ſpätern Cenſoren, wenn man etwa Johann de Rada's Controversiae theologicae inter Thomam et Scotum ausnimmt. Auch kein anderer als der unſerer Doctrin günſtige Bovius bekleidete eine Profeſſur. Nach alle dem dürfen wir uns nicht wundern über das Urtheil, welches Cardinal Pinelli nach Anhörung der Disputationen dem Papſte über die Cenſoren abgab: ſie ſchienen ihm nicht ſo vorzüglich zu ſein, daß auf ihr Urtheil die wichtige Angelegenheit geſtützt werden könnte; nur drei oder vier ſeien tüchtige Leute (valentuomini). Und doch war Pinelli, deſſen Votum wir ſpäter veröffentlichen werden, für die Suspenſion des Buches Molina's. Seine Meinung über die Cenſoren war alſo nicht durch Parteinahme für Molina beeinflußt. Die Geſchichte der Congregationen läßt ſich nur aus der unglücklichen Wahl der Cenſoren erklären, denen eine ſo wichtige und ſchwierige Angelegenheit anvertraut wurde.

Unterdeſſen ſcheint Molina erfahren zu haben, daß die ſpaniſchen Dominicaner einen Procurator gegen ihn nach Rom geſandt hatten; denn er kam im Jahre 1597 bei der römiſchen Inquiſition mit der Bitte ein, man möchte doch nicht ſein Buch cenſuriren, ohne ſeine Vertheidigung zu hören. Dieſe Bittſchrift blieb unbeantwortet. Die Cenſurirung ſeines Buches war ja auch nicht der Inquiſition, ſondern einer beſondern Congregation übertragen. Die Vorausſetzung ſeiner Bittſchrift, daß die römiſche Inquiſition eine bereits von der portugieſiſchen entſchiedene Sache wieder vornehmen wolle, war falſch.

4. Die erste und zweite Censur des Buches Molina's und die darauf folgenden Conferenzen zwischen Dominicanern und Jesuiten.

Am 2. Jan. 1598 ward die erste Versammlung der Congregation gehalten. Die letzte fand den 13. März 1598 statt, noch bevor die bereits öfter erwähnten Documente aus Spanien angelangt waren. Die Censoren urtheilten, die Concordia Molina's müsse verboten werden, weil sie Meinungen über Prädestination und Gnade enthielte, die der Lehre der heiligen Väter und alten Theologen, insbesondere des hl. Augustin und des hl. Thomas, widersprächen und mit den Behauptungen der Semipelagianer übereinstimmten; ferner sollten die Commentare Molina's zur Summa des hl. Thomas so lange suspendirt werden, bis sie von diesen Neuerungen gereinigt worden.

Das Urtheil der Censoren lautete nach Serry (l. 2. c. 2) also:

„Cum S. Augustini de gratuita praedestinatione doctrina, a Patribus ad Patres quasi per manus tradita, ab Ecclesia non semel tantum, sed secundo et tertio fuerit approbata; et hanc Molina contumeliose rejiciat, nec salva fide sustineri posse affirmet; atque omnia illa quatuor principia, ex quibus universam rationem conciliandi arbitrii libertatem cum gratiae donis, praescientia et praedestinatione deduxit, sint expresse contra S. Thomam, S. Augustinum et ceteros Patres; multa etiam contineant, quae haud obscure adversari videntur divinis Scripturis et sacris Conciliis; aliqua etiam expresse tradita a Cassiano et Fausto, contra quae Augustinus, Prosper, Fulgentius et catholici doctores, fortiter sese opponentes, gloriose dimicarunt: salvo semper Sanctae Sedis Apostolicae judicio, cui universa haec a nobis scripta et quoquo modo asserta religiose submittimus, censemus e re catholica esse, ut liber qui inscribitur: Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis etc., compositus a Ludovico Molina, et ejusdem doctrina omnino prohibeatur. Atque idem etiam censemus de Commentariis ejus in primam partem D. Thomae, quousque saltem a viris ad hoc munus deputatis expurgentur a novis opinionibus, quae veterum theologorum, potissimum vero S. Thomae, et Patrum doctrinae adversari videbuntur.“

Clemens VIII. war gerade im Begriff, nach Ferrara zu reisen, als ihm das Urtheil der Censoren berichtet wurde. Die Eile, mit welcher die Censur gemacht worden, schien den Papst zu befremden. In der That hatten die Censoren während der darauf verwendeten Zeit kaum die beiden dicken Werke des Molina lesen können. Was nun geschah, erzählt uns Serry (l. 2. c. 3) mit folgenden Worten: „Da er (der Papst) die Wichtigkeit der Sache erkannt hatte, so hielt er dafür, daß die Angelegenheit durch ein reiferes Urtheil entschieden werden müsse. Deßhalb befahl er, es sollten die Urtheile der früheren Congregationen nochmals sorgfältig geprüft, und von allen Censoren das Gutachten schriftlich abgegeben und dasselbe von dem Secretär der Congregation unterzeichnet werden; denn das hatten bis dahin sehr wenige gethan. Er wollte auch, daß die von dem spanischen Generalinquisitor nach Rom geschickten Schriftstücke, d. i. die Documente der Dominicaner und der Jesuiten, sowie die Censuren der spanischen Bischöfe und Theologen, erwogen würden: damit man um so reifer prüfe, ob es nothwendig sei, die Principien Molina's und die gemäß denselben aufgestellten Sätze als irrige zu censuriren."

Den Papst befriedigte also die gemachte Arbeit nicht; auch die Revision der Arbeit sollte ihn nicht befriedigen, weßhalb er immer neue Revisionen anordnete. Alles dieses führte nicht zum Ziele, weil dieselben Männer, welche die erste Censur gemacht hatten, auch diese Revisionen vornehmen mußten und hierbei natürlich eher geneigt waren, ihr erstes Urtheil zu rechtfertigen, als ihre Übereilung und die dadurch gemachten Fehler einzugestehen. Clemens fügte den ersten Censoren später wohl noch einen oder andern Theologen hinzu, aber der Grundstock und der Geist der Congregation blieben dieselben: sie war vom Anfang an bis zum Schluß übereifrig in der Censurirung der Sätze Molina's. Mit derselben Eile, mit welcher sie die erste Censur gemacht hatte, vollendete sie die Revision. Sie sollte nach dem Willen des Papstes die aus Spanien angekommenen Documente prüfen. Nach Bañez waren zum Mindesten zwei Jahre erforderlich, um dieselben auch nur zu lesen, und drei Jahre, um sie zu prüfen [1]. Die Congregation brachte deren Durchsicht sammt der Revision der Censur in wenigen Monaten fertig. Den 22. Nov. „hielt sie ihre letzte Sitzung, worin sie die Revision vollendete" [2] und

[1] In seiner schon öfter erwähnten Bittschrift an Clemens VIII, Meyer p. 799.
[2] Serry l. 2. c. 4.

die Formulirung der Censur ihrem Secretär, dem Augustiner Coronel, übertrug.

Unterdessen waren Gerüchte über die nahe Verurtheilung Molina's nach Spanien gedrungen und hatten die etwas gedämpfte Aufregung zwischen den beiden Orden von Neuem angefacht, die Einen mit großer Angst, die Andern mit überströmender Freude erfüllt. Molina sandte den 20. Sept. 1598 von Concha aus wiederum eine Bittschrift nach Rom, worin er dringend bat, daß man doch nicht sein von der Inquisition trotz aller Anklagen der Gegner approbirtes Werk verurtheile, ohne ihn gehört zu haben. Zugleich schickte er, weil er selbst zu alt und gebrechlich war, zwei Procuratoren: Christophorus de los Cobos und Ferdinand Bastida. Sie sollten nicht nur Molina vertheidigen, sondern auch verschiedene Sätze des Bañez bei der Inquisition anklagen. Auch die Kaiserin Marie verwandte sich von Madrid aus, den 14. Nov. 1598, für ihn bei dem Papste. Endlich schrieb der junge König Philipp III. [1], um der wieder sich entzündenden Controverse zwischen den spanischen Jesuiten und Dominicanern zu begegnen, nach Rom. Er trug seinem Gesandten, dem Herzog von Sessa, auf, alle Mittel anzuwenden, welche zur Herstellung der Eintracht zwischen den beiden Orden dienlich sein würden, und nicht eher zu ruhen, bis diese Controverse den geziemenden Ausgang eines billigen Vergleiches erhielte (quoad ista controversia convenientem aequae compositionis sortiatur exitum). Sollte Se. Heiligkeit beschließen, durch ein Urtheil die Differenzen beider Theile zu entscheiden, so sei es Sache des Gesandten, dafür einzustehen, daß nach Billigkeit geurtheilt würde, und kein Theil in irgend einem Punkte wegen einer ungleichen Behandlung sich verletzt fühle. Beide Theile möchten vorher gehört, und dann erst, nachdem die Sache genug erkannt worden, in gleicher Weise Recht gesprochen werden. Von Ferrara zurückgekehrt, beschloß Clemens VIII., diesem Wunsche des Königs Gehör zu geben und freundschaftliche Conferenzen zwischen Dominicanern und Jesuiten in Rom anzuordnen. Den 1. Jan. 1599 ließ er die Generäle beider Orden zu sich kommen, befahl ihnen, mit auserwählten Mitgliedern ihrer Orden in Gegenwart des Cardinals Madrutius zusammenzukommen und dort zu erklären, was sie über die Hauptpunkte der Controverse dächten, damit dann Se. Heiligkeit sehe, ob die Parteien zur Übereinstimmung in der Lehre geführt werden könnten.

[1] Die Actenstücke bei Meyer l. 3. c. 5.

Serry behauptet, die Jesuiten hätten gefürchtet, daß der Papst, gedrängt durch die Bitten Philipps III., die Entscheidung habe beschleunigen und die bereits gemachte Censur bekräftigen wollen; und demgemäß hätten sie um solche Conferenzen gebeten. Aber der Brief Philipps III. an seinen Gesandten beweist klar, wie falsch jene Behauptung ist. Zudem erklärte Cardinal Madrutius bei Eröffnung der Conferenzen ausdrücklich, daß der Papst sie auf Bitten des katholischen Königs angeordnet habe. Allerdings kam der Entschluß des Papstes ebenso sehr den Jesuiten erwünscht, als den Dominicanern ungelegen. Aber daraus läßt sich noch nicht schließen, daß die ganze Sache nur eine fein angelegte Intrigue der Jesuiten war, um die Censur Molina's zu verhindern.

Der Erfolg der Conferenzen war null. Dennoch wollen wir uns etwas länger bei denselben aufhalten, weil sie 1) von Wichtigkeit für unsern dogmenhistorischen Zweck sind, und 2) weil uns über sie zuverlässigere Quellen zu Gebote stehen, als die vom heiligen Stuhl für ganz unglaubwürdig erklärten Acta[1]. Noch vor ihrer Beendigung veröffentlichten nämlich sowohl die Dominicaner als die Jesuiten Berichte über den Gang der Verhandlungen. Beide Berichte, die Expostulatio FF. Praedicatorum und die Responsio PP. Societatis, sind wiederum von Ripalda (de ente supernaturali, ed. Paris. II, 527 ss.), Serry (Hist. l. 2. c. 7) und Meyer (l. 3. c. 11) herausgegeben. Aus der Vergleichung derselben, sowie aus dem, was sonst noch Poussines und Serry übereinstimmend darüber mittheilen, läßt sich unschwer ein Bild der Verhandlungen entwerfen.

Die erste Conferenz ward den 22. Febr. 1599 gehalten. Aus dem Dominicaner-Orden war der P. General Beccaria mit dem Generalprocurator und den PP. Alvarez und a Ripa, aus der Gesellschaft Jesu der P. General Aquaviva mit den PP. Michael Vasquez, Cobos und Arrubal gekommen. Zuerst setzte Cardinal Madrutius den Zweck der Conferenzen auseinander. Se. Heiligkeit habe großen Schmerz über die zwischen beiden Orden entstandenen und täglich sich vermehrenden Controversen und wünsche deßhalb, daß durch freundschaftliche Conferenzen die Streitigkeiten beigelegt würden. Der General des Dominicaner-Ordens sagte hierauf: er mit seinem ganzen Orden habe keinen Streit mit der

[1] Eine Reihe dieser unzuverlässigen Acta werden von Serry in der Vorrede cap. 6 unter n. 14 und 15 angeführt.

ganzen Gesellschaft Jesu, sondern nur mit Molina und dessen Vertheidigern, gegen welche die spanische Ordensprovinz die Inquisition angerufen habe; er glaube auch nicht, daß die ganze Gesellschaft der Lehre dieses einen Mannes anhange und sie vertheidigen wolle; er bat also, daß geprüft werde, ob diese Lehre mit irgend einem Rechte der Probabilität könnte vertheidigt werden, und versprach, sich mit dem ganzen Orden dem Urtheilsspruch zu unterwerfen; endlich fügte er hinzu, die Dominicaner seien verpflichtet, die Lehre des hl. Thomas zu halten und würden darum niemals in Eintracht mit der Gesellschaft Jesu leben, wenn nicht auch diese dieselbe Lehre durchaus vertheidigen wollte."

Darauf erhob sich Aquaviva[1] und erwiederte Folgendes: „die Rede des Reverendissimus Pater habe zwei in hohem Grade von Allen gewünschte Dinge umfaßt: die Verbesserung der bestehenden und die Vorbeugung der zukünftigen Übel, als ob die jetzigen Streitigkeiten durch die Censurirung des Buches Molina's sofort würden beendigt und die künftigen durch die Ehrfurcht und Folgsamkeit der Gesellschaft gegen den hl. Thomas vermieden werden. Im Namen der Gesellschaft könne er erklären, daß für dieselbe keine Mühe zu groß, kein Opfer zu hart sein würde, um die Zuneigung des Ordens des hl. Dominicus sich zu erwerben. Aber von den vorgeschlagenen Mitteln scheine das eine von geringer, das andere von keiner Bedeutung für das vom Papste vorgesteckte Ziel zu sein. Denn, um vom letzteren anzufangen, mit welcher Wahrscheinlichkeit könnten sie, die Jesuiten, vertrauen, das Wohlwollen der Doctoren des hl. Prediger-Ordens sich zu erwerben, wenn sie dem Ansehen des hl. Thomas folgten, da sie das ja von Anfang an emsig gethan hätten? Noch jüngst habe die ratio studiorum der Gesellschaft den hl. Thomas als Auctor für deren ganze theologische Doctrin erklärt, und er könne bezeugen, daß bis jetzt die Ausführung keineswegs dem Gesetze gemangelt habe; was hätte es aber gefruchtet? Professoren des Prediger-Ordens griffen sie heftiger und feindseliger an als diejenigen, welche den Magister sententiarum oder Scotus oder Durandus oder Andere zu Patronen ihrer Schulen und Studien erwählt hätten. Was sei also die Ursache, daß sie, die eifrigsten Zuhörer und Verehrer des heiligen Lehrers, von dessen Schülern so heftig bekämpft würden? Auch in der Streitfrage de auxiliis gratiae könnten sie alle Behauptungen der Doctoren der

[1] Poussines und Meyer theilen diese Rede aus dem römischen Archive der Gesellschaft Jesu mit.

Gesellschaft mit ausdrücklichen und klaren Zeugnissen des hl. Thomas belegen, während die gegentheiligen Ansichten des Bañez und anderer Gegner nicht nur vom hl. Thomas, sondern auch von den Fürsten der Thomisten: Cajetan, Ferrariensis, Capreolus, abwichen. Vergebens würde darum eine Beilegung des Zwistes aus der Folgsamkeit der Theologen der Gesellschaft gegen den hl. Thomas erwartet. Auch das andere Mittel zur Herstellung der Eintracht, die Censurirung des Buches Molina's, scheine nicht zur Sache, worum es sich in der Conferenz handele, zu gehören. Der Papst habe am ersten Tage dieses Jahres erklärt, der Zweck der Conferenzen sei, den wahren Stand und Cardinalpunkt der zwischen beiden Orden obschwebenden Controverse festzustellen, damit er dann zu deren Entscheidung mit seinem apostolischen Ansehen vorgehen könne. Dasselbe habe Madrutius wiederholt, indem er hinzusetzte, Se. Heiligkeit wolle diese Conferenzen auch auf Bitten des katholischen Königs. Was nun der Gegenstand dieser Controverse sei, erhelle aus den Briefen des päpstlichen Nuntius Camillus Cajetan an den Provinzial der Gesellschaft in Castilien vom 15. Aug. 1594, worin er auf Befehl Sr. Heiligkeit die Controverse, ‚welche zwischen einigen Vätern des Prediger-Ordens und einigen Vätern der Gesellschaft Jesu über die zureichende und wirksame Gnade geführt werde', der päpstlichen Entscheidung vorbehält. In diesem Briefe werde das Buch Molina's durchaus nicht erwähnt. Auch könne unter jenen Vätern der Gesellschaft nicht Molina, welcher gar nicht in Castilien gewesen sei, sondern es müßten Suarez, Vasquez, Padilla darunter verstanden werden, die um jene Zeit von Nunnius, Avendanius, Mondragonius und anderen Dominicanern bei demselben Nuntius verklagt worden, daß sie über die Wirksamkeit der Gnade nicht katholisch dächten. Ferner hätte die castilianische Inquisition den speciell an sie ergangenen Befehl Sr. Heiligkeit so ausgelegt, indem sie zu den nach Rom geschickten Acten durchaus keine Schrift Molina's oder irgend etwas auf seinen Proceß Bezügliches hinzugefügt habe. Wie Molina von Bañez, so sei Bañez von Molina angeklagt worden. Diese gegenseitigen Anklagen seien nicht Anklagen gegen die ganzen Orden, und besonders hätten auf seine Anfrage alle Provinziale der Gesellschaft erklärt, die Sache Molina's solle, obwohl sein Buch leicht vertheidigt werden könne, doch nicht im Namen der ganzen Gesellschaft geführt werden. In dem Buche seien zweierlei Sätze enthalten: die ersteren, über die Wirksamkeit der Gnade, würden auch in den Büchern Bellarmins, Vasquez', Suarez', Lessius' und anderer Jesuiten

vertheidigt, die andern dagegen von vielen andern Jesuiten als minder probabel bekämpft. Was ein einzelner Jesuit über zweifelhafte Dinge mehr oder minder Wahrscheinliches geschrieben, sei nicht Sache des ganzen Ordens, sondern nur dasjenige, was alle Theologen der Gesellschaft immer und überall beharrlich gelehrt hätten. Dieses im Namen der Gesellschaft zu vertheidigen, seien sie bereit. Der Streit sei in Spanien entstanden. Dort läugneten alle Theologen der Gesellschaft die physisch prädeterminirende Gnade als freiheitsfeindlich und behaupteten, die göttliche Gnadenhilfe sei derartig, daß der Wille nach seinem Gutdünken ihr entweder beistimmen oder widerstehen könne. Wenn das die Dominicaner-Patres billigten, so sei der Streit beigelegt; wenn sie aber für die gegentheilige Ansicht eines Bañez, Nunnius, Avendanius, Mondragonius u. A. kämpfen wollten, so sei auch die ganze Gesellschaft bereit, ihre Lehre aus allen Kräften zu vertheidigen."

Ähnlich den Generalen sprachen, wie Serry des Weiteren berichtet (l. 2. c. 5.), die Theologen der beiden Orden. Der Generalprocurator der Dominicaner sagte nämlich, der Proceß sei gegen das Buch Molina's und dessen Vertheidiger angestrengt, und vergebens suche man Ausflüchte, um den Standpunkt der Controverse zu verändern. Dagegen meinte der P. Vasquez, bei der Controverse frage es sich: ob das wirksame Gnadenmittel physisch sei und dermaßen den Willen prädeterminire, daß nicht mehr im freien Willen das Vermögen oder die Macht, nach seinem Belieben der göttlichen Bewegung zu widerstehen, bliebe? Dieß läugnete sofort Alvarez, da Niemand in der thomistischen Schule jemals vertheidigt habe, daß das Vermögen zu widerstehen aufgehoben werde; er setzte hinzu, daß Molina, um dessentwillen der Streit entstanden sei, durchaus keine wirksame Gnade annehme, die von Gott selbst, unabhängig von der Mitwirkung des Willens, ihre Wirksamkeit erhielte; darüber sei zuerst zu disputiren; erst dann sei zu erörtern, ob die Wirksamkeit physisch oder moralisch sei. So sprach nach dem Berichte Serry's Alvarez, der später in seinem Werke ein ganzes Kapitel schrieb, um zu beweisen, daß der Mensch der wirksamen Gnade nicht im eigentlichen Sinne des Wortes widerstehen könne, gleichwie sein Ordensgenosse Lemos später in den Congregationen de auxiliis ganz offen behauptete, der Mensch könne der wirksamen Gnade nicht widerstehen [1]. Und wenn auch die andern Thomisten nicht so weit gehen, darin kommen sie doch gemeiniglich überein,

[1] S. I. Brosch. S. 14, Note 1. und Alvarez, de aux. div. grat. disp. 93.

daß es wegen der inneren Beschaffenheit und Kraft der wirksamen Gnade dem Menschen unmöglich sei, ihr thatsächlich zu widerstehen. Aber damals hatte man in Rom noch nicht so entschieden für das Bañez'sche System Partei genommen, da es erst seit zwei Jahren durch Alvarez importirt, vorher aber ebendort von einem andern von Salamanca berufenen Dominicaner, dem schon mehrmals erwähnten P. Vincentius, bekämpft worden war[1]. Darum durfte P. Alvarez, als Vasquez von der Unwiderstehlichkeit der Prädetermination sprach, behaupten, daß nie das Vermögen zu widerstehen in der Schule des hl. Thomas geläugnet worden. Bemerkenswerth sind auch die Worte des Dominicanergenerals, daß seine Ordensgenossen nur eine Controverse mit Molina und dessen Vertheidigern hätten. So war es, von Spanien abgesehen, wo die Streitigkeiten längst vor der Herausgabe der Schrift Molina's begannen, allerdings der Fall. Was läßt sich aber daraus schließen? Schon seit dreißig Jahren wurden in Rom die Principien unserer Gnadenlehre vorgetragen: von einem Toletus, aus dessen Munde Stapleton sie bereits 1665 vernommen haben will, von einem Suarez, von einem Bellarmin, der noch vor Erscheinen des Buches Molina's kräftig für Lessius eintrat und erklärte, er hätte die Lehre von der Prädetermination nur bei Häretikern gefunden[2]. Wenn nun nichtsdestoweniger die Dominicaner in Rom keine Controverse dagegen erhoben, sondern daselbst die Streitigkeiten erst mit der Ankunft der Schüler Bañez', eines Alvarez, eines Lemos, eines d'Avila begannen: ist da der Schluß vermessen, daß vorher die dortige Schule des hl. Thomas sich noch keines Gegensatzes zur Gnadenlehre unserer Gesellschaft bewußt war? Die Streitigkeiten entzündeten sich auch zunächst nur durch die Berichte über die angebliche Tendenz und Lehre der Molinisten. Früher[3] haben wir Einiges aus den Bittschriften La Nuza's und Bañez' angeführt. Was solche durch Wissenschaft und Tugend ausgezeichnete Männer den Höchstgestellten feierlich betheuerten, daß Molina und seine Anhänger nur darauf ausgingen, das Ansehen des hl. Thomas zu untergraben und Neuerungen gegen dessen Lehre in die Kirche einzuschmuggeln, mußte den Dominicanern in Rom um so glaublicher vorkommen, als ja die Censoren der vom Papste eingesetzten Congregation fast einstimmig diesem Urtheile beipflichteten.

[1] Entstehung der Controverse I. Brosch. S. 158.
[2] S. I. Brosch. S. 86.
[3] S. I. Brosch. S. 137, 140.

Letzterer Umstand ließ auch die baldige Censurirung der angeblichen Gegner des hl. Thomas als gewiß erscheinen. Da kam unerwartet ein Hinderniß; der Schlag wider Molina schien in unbestimmte Ferne gerückt; man sollte sich vorher freundschaftlich über die gegenseitigen Differenzen unterreden. Was nun geschah, ist ganz erklärlich. Die römischen Dominicaner, welche sich keines Gegensatzes gegen die Gnadenlehre der Gesellschaft Jesu, sondern nur eines solchen gegen die (angeblichen) Lehren und Tendenzen Molina's bewußt waren, ließen sich von dem einmal eingenommenen Standpunkte nicht abbringen und betrachteten alle Gegenbemühungen nur als Ausflüchte, um die schon sichere Verurtheilung der angeblichen Gegner des hl. Thomas zu hintertreiben. So werden wir ihre Antworten in den Conferenzen verstehen.

Madrutius forderte in der ersten Conferenz nach Serry die Generale beider Orden auf, die Sätze über die Wirksamkeit der göttlichen Gnade, welche sie für gewiß hielten, zur nächsten Conferenz mitzubringen; damit durch gegenseitige Besprechung entdeckt werden könne, in welchem Punkte sie besonders differirten. Dieser Befehl des Cardinals Madrutius, wodurch derselbe offenbar dem General der Gesellschaft Recht gab, wird ausführlicher in den Jesuitenquellen angegeben: Es sei die ausdrücklichste Absicht des Papstes, daß die über die Wirksamkeit der Gnade zwischen den beiden Orden obschwebende Frage entschieden werde; dazu sei es nothwendig, den wahren Cardinalpunkt der Controverse deutlich zu unterscheiden; deßhalb sollten Dominicaner und Jesuiten zur nächsten Conferenz dreierlei Schriften mitbringen. In der ersten sollte die eigene Ansicht erklärt, in der zweiten auseinandergesetzt werden, was in der gegentheiligen Ansicht mißfiele, die dritte sollte die Motivirung enthalten. Daß Madrutius als Gegenstand der Conferenz nicht speciell die Sätze Molina's hingestellt hat, geht endlich auch aus der Expostulatio der Dominicaner vom 8. Juni 1599 hervor, worin es heißt: „Cardinal Madrutius habe geantwortet, der Wille Sr. Heiligkeit ziele dahin, daß gesehen würde, ob zwischen den Patres der Gesellschaft und ihnen eine Übereinstimmung in den Controverspunkten herbeigeführt werden könne; Se. Heiligkeit wisse, was mit der Lehre Molina's zu thun sei; dessen Proceß wäre bereits vollendet oder würde doch in Bälde vollendet werden".

Nichtsdestoweniger brachte der General der Dominicaner in der folgenden Conferenz sechs Sätze des Molina mit, die den Theologen seines Ordens irrig zu sein schienen und über die er das Urtheil der Väter

der Gesellschaft verlangte. Aquaviva dagegen hatte die drei verlangten Schriften mitgebracht. Da er aber sah, daß der General der Dominicaner nur einige Sätze Molina's vorbrachte, protestirte er noch einmal dagegen, daß in den Conferenzen allein über Molina gehandelt werden sollte. Aber der Dominicanergeneral wollte auf keine Weise von dem gefaßten Beschlusse abgehen. Ihm stimmten seine Ordensgenossen bei; nach Serry sagte sogar der Generalprocurator: die Anklagen wider Bañez seien bloße Kunstgriffe der Jesuiten, um Zeit zu gewinnen und den Stand des Processes Molina's zu verändern. Wie derselbe Geschichtschreiber (l. 2. c. 5) hinzufügt, wollten die Dominicaner durchaus nicht, daß „mit Übergehung der Sache Molina's ein neuer Proceß begonnen werde, worin sie in gleicher Weise mit den Jesuiten zu erscheinen hätten". Das Letztere wollte aber Aquaviva, weil es offenbar die Absicht des heiligen Vaters war. Da indeß der Dominicanergeneral nur eine Schrift mit Sätzen Molina's mitgebracht hatte, so überreichte auch Aquaviva in der Conferenz nur seine zweite Schrift, welche die von den Jesuiten bekämpften Sätze der Thomisten enthielt, und händigte die zwei anderen Documente (über die Ansicht der Jesuiten und deren Motivirung) erst nach der Conferenz dem Cardinal ein, um zu zeigen, daß er bereitwilligst allen Befehlen Sr. Heiligkeit nachkommen wolle.

Nach der zweiten Conferenz erhob der Papst Bellarmin zum Cardinal, mit den Worten: „Diesen haben Wir erwählt, weil die Kirche Gottes keinen Gleichen in Bezug auf die Lehre hat." Durch diese ganz außerordentliche Belobung der Lehre Bellarmins, welcher auf das Kräftigste die Gnadenlehre der Gesellschaft vertheidigt und die Bañez'schen Meinungen als dem Calvinismus verwandt bekämpft hatte, zeigte Clemens VIII. deutlich genug, wie weit er damals von einer Verurtheilung jener Gnadenlehre entfernt war. Der Papst mochte einsehen, daß Madrutius wegen seines vorgerückten Alters nicht der Mann war, welcher allein die so schwierige Disputation leiten könnte. Er gab ihm also zwei Gehilfen, die Cardinäle Asculanus (aus dem Predigerorden) und Bellarmin. In der nun folgenden dritten Congregation am 29. März legte Bellarmin sechs Punkte[1] vor, worüber beide Parteien ihre Meinung sagen sollten. Allerdings waren diese von Seiten der Gesellschaft Jesu formulirt worden; aber nicht sie, sondern Bellarmin, der mit den beiden

[1] Daß diese Punkte in der dritten und nicht, wie Serry will, erst in der vierten Sitzung vorgelegt worden, geben die Dominicaner in ihrer Expostulatio zu.

andern Cardinälen vom Papst als Schiedsrichter ernannt war, legte dieselben vor und zwar in Übereinstimmung mit den andern Vorsitzenden, wie die Jesuiten in ihrer an Madrutius gerichteten Antwort auf jene Expostulatio (Responsio PP. Societatis) ausdrücklich behaupten und was auch mit der ganzen Sachlage übereinstimmt. Die Sätze Bellarmins gingen direct auf die eigentlichen Cardinalpunkte der Controverse ein, die Natur der gratia efficax und sufficiens, die scientia media, den Begriff der Freiheit, die Nothwendigkeit der praedeterminatio zu jedem freien Acte. Aber die Dominicaner weigerten sich, darauf zu antworten, weil die Sätze von den Jesuiten herrührten und mehr philosophischer Natur (potius metaphysicalia) seien. Vergebens suchte der große Controversist ihren Widerstand zu brechen. Ärgerlich sagte er ihnen endlich, daß sie selbst die Punkte aufstellen möchten, durch die dem Befehle Sr. Heiligkeit Folge geleistet würde. Demgemäß legten sie in der vierten Sitzung acht Fragen vor, die ursprünglich Cardinal Madrutius aus der schon erwähnten Apologia FF. Praedicatorum excerpirt hatte. Darauf wollten aber nun die Jesuiten nicht antworten, weil die Sätze nicht den eigentlichen Controverspunkt beträfen[1] und zudem der Anklageschrift gegen Molina entnommen wären; sie fürchteten, durch das Eingehen auf diese Anklageschrift ein Präjudiz zu schaffen, als ob in den Conferenzen speciell über Molina gehandelt werden sollte. Der Papst entschied aber für den älteren Orden, und Bellarmin trat in der Leitung der Congregationen ganz zurück, sicher nicht zu deren Vortheil. Denn nun dirigirte statt des hellsten Kopfes und größten theologischen Genie's ein gebrochener Geist von 88 Jahren. In der That verliefen auch die Conferenzen mit nutzlosem Hin- und Herdisputiren resultatlos.

Die Jesuiten gaben die Fragen, welche ihnen vorgelegt und ziemlich allgemein gehalten waren, einfachhin oder auch mit einer Distinction zu. Die Dominicaner antworteten ebenfalls auf dieselben Fragen und machten zugleich ihre Bemerkungen über die Antworten der Jesuiten. Diese glaubten, daß mit solchem Hin- und Herschreiben über Fragen, welche den eigentlichen Controverspunkt nicht direct beträfen, die Zeit verloren

[1] Einige dieser Sätze wollen wir hier folgen lassen: 1. Utrum ante bonum usum liberi arbitrii, quem ex innata libertate homo habiturus est, ut disponatur ad justificationem aut ad vitam aeternam perveniat, ponenda sit in Deo praedestinatio et praescientia. 2. Utrum si ponatur talis praedestinatio et praescientia, nulla homini libertas arbitrii relinquatur in actionibus, quibus ad justificationem disponitur aut ad vitam aeternam pervenit.

gehe, und forderten darum Antwort auf die sechs Sätze Bellarmins, und als sie das nicht erreichen konnten, eine mündliche Besprechung. Dieß Begehren wurde gewährt und Madrutius schrieb als Gegenstand der Conferenz drei aus der Antwort der Dominicaner gezogene Sätze vor. Die Sache schien einen guten Anfang zu nehmen. Die Jesuiten stellten über den ersten Satz fünf Punkte auf, worin beide Theile übereinstimmten. Die Dominicaner waren damit einverstanden; sie fügten aber noch drei andere hinzu, denen gleichfalls die Jesuiten zustimmten.

Wir wollen zuerst die fünf Propositionen der Jesuiten und dann die drei der Dominicaner anführen:

1. Datur auxilium praeveniens gratiae efficacis, per quod Deus facit, ut homo convertatur, et pie operetur.

2. Hoc auxilium praeveniens est donum peculiare Dei distinctum a sufficienti.

3. Hoc auxilium est intrinsecum tam intellectui, quam voluntati, consistens in utriusque excitatione, atque inspiratione, in illuminatione intellectus atque pia motione voluntatis.

4. Id auxilium est supernaturale, et interius immissum a Deo.

5. Non solum se tenet ex parte objecti, sed etiam ex parte potentiae.

I. Auxilium gratiae efficax est motio realis, et antecedens applicationem voluntatis ad actum determinatum.

II. Gratia efficax est effectrix bonae voluntatis ac proinde ab eadem voluntate realiter distincta.

III. Posito eo auxilio efficaci, de quo hactenus: homo infallibiliter convertitur, aut elicit actum ad quem movetur.

So waren also beide Parteien in acht Punkten übereingekommen. Was nun geschah, erzählen die Jesuiten in ihrer Responsio also: „Als der hochw. P. General der Dominicaner dieses gehört hatte, sagte er: ‚wenn Molina das Alles zugegeben hätte, so würden unsere Patres in Spanien durchaus nichts an ihm zu tadeln gehabt haben'. Dieses freiwillige Zugeständniß nahmen wir gerne entgegen, und wir antworteten, es freue uns, daß sie nichts gegen Molina hätten, wenn (was seiner Zeit sehr leicht sein wird) bewiesen worden, daß alle diese Sätze mit ausdrücklichen Worten von Molina eingeräumt werden. Dann nahm die Disputation ihren Fortgang; sie zielte dahin ab, daß ermittelt würde, wodurch denn endlich die wirksame Gnade sich von der hinreichenden unterscheide. Und da die PP. Dominicaner keine Frage stellten, so haben wir die folgende vorgelegt, ob die Natur der wirksamen Gnade in der physischen Prädetermination des Willens bestehe,

wie sie bisher gelehrt. Während sie auf diese Frage antworteten, vergingen fast drei Stunden; und dennoch konnte aus dem, was sie sagten, nichts Sicheres entnommen werden, worin sie von uns abwichen oder unter sich übereinstimmten. Denn nicht alle schienen die physische Prädetermination zugeben zu wollen, und von denen, welche sie zugaben, bejahte der Eine, daß durch dieselbe eine gewisse Indifferenz aufgehoben würde, der Andere verneinte es. Unsere Absicht bei jenen Fragen war aber nicht, die PP. Dominicaner zu examiniren oder das, was sie sagten, zu widerlegen, sondern nur aus ihren Worten zu entnehmen, was sie meinten, und mit Sicherheit etwas festzustellen, worüber wir dann disputiren könnten."

Es ist absolut undenkbar, daß die Jesuiten in einer dem Präsidenten der Sitzung bald nach derselben überreichten Schrift alles das erfunden hätten, da schon die Klugheit sie hiervon zurückhalten mußte. Übrigens stimmt auch, was die Dominicaner in ihrer Expostulatio davon erzählen, damit überein: sie klagen nämlich, daß die Jesuiten mit aller Gewalt die Unterredung auf die Art und Weise der Gnadenwirksamkeit gezogen und sofort auch davon weit abgehend auf die praedeterminatio unseres Willens von Seiten Gottes gekommen seien; über die Freiheit des Willens unter einer solchen praedeterminatio sei dann drei Stunden die Rede gewesen; die Jesuiten hätten ihre eigene Ansicht über den Gegenstand auch mit keinem Worte ausgesprochen, sondern wären nur darauf ausgegangen, von den Dominicanern etwas herauszulocken (vel raptim extorquere); da deßhalb die Cardinäle die Meinung keiner einzigen Partei sicher gewußt, hätten sie den Auftrag gegeben, daß beide ihre Ansicht besonders über das, was damals verhandelt worden, aussprechen möchten. Wenn nun die Dominicaner nach eigenem Geständniß drei volle Stunden ihre Ansicht über die praedeterminatio auseinandersetzten, ohne daß die Jesuiten irgendwie opponirten, und wenn nichtsdestoweniger die Cardinäle die Meinung der Dominicaner nicht mit Sicherheit erkannten, so kann das offenbar nur darin seinen Grund haben, daß die Patres, wie ihr Gegenpart sagte, selbst unter sich über die *praedeterminatio* uneins waren.

Der Cardinal Madrutius sprach am Schlusse der Conferenz, wie die Jesuiten berichten, seine Freude darüber aus, daß man in acht Punkten übereingekommen sei; beide Theile möchten nun zu Hause über das nachdenken, worüber sie verschiedener Meinung seien, und das Resultat ihm mittheilen. Hiervon weicht der Bericht der Dominicaner nicht viel ab,

wenn derselbe die Schlußworte also wiedergibt: beide Parteien möchten über das, was eben verhandelt worden, ihre Ansicht schriftlich aufsetzen. Denn offenbar wünschte der Cardinal nichts mehr über den ersten Theil der Conferenz und die darin vereinbarten Punkte zu vernehmen, sondern über den zweiten Theil, worin der hauptsächlichste Controverspunkt, die praedeterminatio, in einer Weise abgehandelt worden, daß die Dominicaner ungenügend ihre Ansicht erklärt und die Jesuiten die ihrige völlig verschwiegen hatten.

Die Jesuiten formulirten nun sofort aus Thesen und Büchern der Dominicaner fünf Sätze über die praedeterminatio physica, welche sie als falsch verwarfen. Die Dominicaner setzten ihre Ansicht über die Wirksamkeit der Gnade auseinander. Sie schwiegen darin von der physica praedeterminatio und nahmen vielmehr das Wort *praedeterminatio* in einem andern Sinne, nämlich als den ewigen göttlichen Beschluß der Prädefinition der guten Werke; die Wirksamkeit der Gnade hänge von diesem Beschlusse ab und setze nicht eine Congruität voraus, sondern verursache jegliche Congruität aller Umstände; Gott führe den ewigen Beschluß aus, indem er durch einen reellen Gnadeneinfluß als höchste Ursache den Willen so determinire, daß dieser als creatürliche Ursache frei, aber unfehlbar zum Acte komme; darum sei es, diese wirksame göttliche Bewegung vorausgesetzt, in sensu composito unmöglich, daß der Wille nicht beistimme, obwohl er, wenn er wolle, nicht beistimmen könne.

Die Jesuiten tadelten an dieser Auseinandersetzung, daß dieselbe den eigentlichen Fragepunkt, die physica praedeterminatio, übergehe. In der That hatten ja auch sie erklärt, daß sie die ewige Prädefinition der guten Werke, den physischen Einfluß der Gnade auf den Willen und die Unfehlbarkeit der wirksamen Gnade anerkännten. Die Frage aber war: 1) Rührt diese Unfehlbarkeit von der physischen Natur der vorhergehenden wirksamen Gnade her, so zwar, daß es unmöglich wäre, mit dem physischen Sein einer wirksamen Gnade die Nicht-Zustimmung zu verbinden, und daß mithin die wirksame Gnade allein kraft ihrer physischen Natur unfehlbar wäre? 2) Ist die Annahme einer solchen zur gratia sufficiens hinzutretenden und von ihr wesentlich verschiedenen praedeterminatio physica in der Indifferenz des menschlichen Willens und dessen creatürlicher Abhängigkeit von der höchsten Ursache begründet, so daß die praedeterminatio ein durchaus nothwendiges Prärequisit zum Handeln wäre? und wie besitzt dann noch der Wille ohne dieselbe

ein vollkommenes Vermögen in actu primo und eine gratia vere et plene sufficiens?

Dagegen tadelten die Dominicaner, daß die Jesuiten in ihren fünf Propositionen nur die angeblich gegnerische, nicht aber ihre eigene Ansicht über die Wirksamkeit der Gnade formulirt hätten. Die Jesuiten stellten darum weitere fünf Sätze auf, in denen sie die beiderseitigen Meinungen scharf gegenüberstellten.

Die wichtigsten Sätze wollen wir hier anführen:

2. Efficacia hujus auxilii non consistit in qualitate aut motione, quae physice praedeterminet hominis voluntatem ad consensum, aut quae sit talis naturae, ut cum ejus entitate voluntatis dissensus conjungi non possit: sed consistit in supernaturalibus, ac congruis Dei excitationibus et inspirationibus, quae ad vocationem solent revocari, quibus Deus intellectum illuminat, et voluntatem inclinando, et persuadendo movet, ea ratione qua videt ei congruere, ut vocantem non respuat.

3. Unde haec efficacia praevenientis gratiae praeter entitatem et vim supernaturalem, quam a Deo accipit, necessario etiam requirit, ut ea homini tribuatur in illis circumstantiis, in quibus praecognoscit Deus ita aptari et congruere voluntati, ut si per eam praemoveatur, sit infallibiliter operatura.

4. Praeter hanc gratiam praevenientem efficacem, quae in praedictis vitalibus Dei motionibus consistit, nulla alia, nec propter indifferentiam voluntatis, nec propter subordinationem causae secundae ad primam, requiritur motio physica distincta a gratia comitante, quae sit ultimum actus primi complementum ad usum gratiae sufficientis necessarium: necessaria tamen est gratia comitans Dei adjuvantis et cooperantis, quae una cum libero arbitrio piam actionem eliciat, ac simul cum eo, ut causa tamen praecipua, ejus determinationem efficiat.

Madrutius theilte diese Sätze den Dominicanern mit und fragte um ihre Ansicht über die andern fünf, welche die Prädetermination betrafen. Pouſſines erzählt nun: „Der Cardinal berichtete den Jesuiten, daß die Dominicaner ihm geantwortet: ‚Sie wollten sich hierüber in keiner Weise aussprechen; denn sie glaubten nicht, daß sie gehalten seien, Alles, was Patres ihres Ordens in Spanien gesagt oder geschrieben hätten, in Schutz zu nehmen und zu vertheidigen.‘ Darauf antworteten die Väter der Gesellschaft: ‚Diese Controverse, welche in Spanien ihren Ursprung genommen, müsse allerdings nach dem, was dort gesagt und geschrieben sei, entschieden werden. Übrigens hätten sie jene Meinungen der Dominicaner auch aus Thesen entnommen, die zu Rom von ihnen aufgestellt

wären; und einige von eben den Patres Dominicanern, welche in Spanien an jenen Kämpfen Theil genommen hätten (Alvarez, Lemos), seien in Rom anwesend, und diese gerade wären es, welche großentheils die gegenwärtige Controverse führten. Endlich, wenn sie das nicht vertheidigten, was Bañez in Spanien gelehrt, warum sie dann den Molina anklagten, dessen einziges oder hauptsächlichstes Verbrechen, welches ihm mit den übrigen Jesuiten gemein sei, darin bestehe, daß er die physische Prädetermination des Bañez, als der Freiheit des Willens zuwider, verwerfe?'" Daß dieser Bericht auf Wahrheit beruht, erhellt auch aus Stellen der mehr erwähnten Expostulatio und der darauf erfolgten Antwort der Jesuiten, worin beide Parteien wesentlich dasselbe sagen[1].

In Rom wunderte man sich sehr, daß nach monatlangem Disputiren nicht einmal ausgemacht werden könnte, was denn die eigentlichen Controverspunkte seien. Darum verfaßten die Dominicaner eine Expostulatio, welche sie den 8. Juni 1599 dem Cardinal Madrutius übergaben, aber auch andere Prälaten sehen ließen. Sie berichteten kurz über den Gang der Verhandlungen und beklagten sich sehr über die Jesuiten. Diese ihrerseits antworteten kräftig. Es war das ein unerquickliches Schauspiel. Weil die Dominicaner am meisten geklagt, daß die Jesuiten nicht auf die früher ihnen vorgelegten Fragen, insbesondere nicht auf den Controverspunkt: ob die ganze Wirksamkeit der Gnade von Gott herrühre, geantwortet hätten, sandte Madrutius den 23. Juli zwei diesen Punkt betreffende Fragen an Bellarmin mit der Bitte, eine baldige und klare Antwort bei seinen Ordensgenossen veranlassen zu wollen. Beide Parteien antworteten hierauf, die Jesuiten in einer längern Ausführung, worin sie genau den Sinn des schwankenden Wortes efficacia unterschieden. Zu dieser Antwort machten die Dominicaner ihre Bemerkungen, welche die Jesuiten ihrerseits commentirten. Zum zweiten Male antworteten die Dominicaner, und gleicherweise replicirten wiederum die Jesuiten. Zu gleicher Zeit verfaßte der Dominicaner d'Avila ein größeres Werk gegen die Gnadenlehre der Gesellschaft, das aber in Rom verboten wurde, weil es wider die erneuerten Vorschriften des Papstes die gegnerischen Meinungen censurirt

[1] So heißt es in der Expostulatio der Dominicaner: Dicunt profecto se ex libris, scriptis ac thesibus in Hispania et Romae editis quinque illas collegisse propositiones, quibus cupiunt nos responsum dare. At professi forsan sumus nos tueri, quae Fratrum quisque Praedicatorum legat, scribat, dictet et litterariis congressibus exponat?

hatte. Mit solchem Hin- und Herschreiben verstrich die Zeit, bis Madrutius den 20. April 1600 starb und durch sein Hinscheiden auch der Congregation der Todesstoß gegeben wurde. Die Conferenzen hatten sich schon vorher in einen unnützen Federkrieg verwandelt. Und wenn nach dem Tode Madrutius' Dominicaner und Jesuiten noch zweimal unter den beiden andern Vorsitzenden der Congregation zusammenkamen, so erkannten diese Cardinäle doch die Nutzlosigkeit von solchen Conferenzen und kamen selbst beim Papste um deren Auflösung ein.

Die Gegner der Gesellschaft waren über das Schicksal der Congregation sehr erfreut. Hatten sie doch dieselbe nur als einen Kunstgriff der Jesuiten angesehen, um die Verurtheilung Molina's zu hintertreiben. Es ward demnach im Frühjahr 1600 die Censur des Coronellus wieder hervorgezogen. Dagegen blieben auch die Jesuiten nicht müßig. Die Procuratoren Molina's überreichten mit einer Bittschrift, worin sie dringend ersuchten, gehört zu werden, eine Zusammenstellung von Gutachten spanischer Universitäten, Orden und Gelehrten zu Gunsten Molina's, sowie die Briefe des frühern portugiesischen Großinquisitors und der Inquisition selbst für die Concordia Molina's. Das schien auf Clemens VIII. Eindruck zu machen; er befahl, die Censur des Coronellus den Jesuiten zur Einsicht zuzustellen. Diese überreichten darauf dem Papste eine kurze, bündige Erwiederung, worin die Sätze bezeichnet waren, welche dem Molina durch die Censur fälschlich beigelegt, und diejenigen, welche an Molina censurirt würden, obwohl sie gemeiniglich auch von andern Theologen gelehrt worden[1]. Die Erwi-

---

[1] *Propositiones quas Censores per summam injuriam imponunt Molinae:*

Non agnovit Molina ad actus supernaturales aliam gratiam necessariam praeter praevenientem.

Molina negat distributionem gratiae in excitantem et adjuvantem.

Negat Molina Dei scientiam, etiam adjuncta divina voluntate, esse causam rerum.

Perperam Molina, et qui ejus tuentur partes, docent, posita efficaci Dei motione reali, tolli arbitrii libertatem.

Assensus naturalis, quem quis praebet mysteriis fidei quoad substantiam actus, ut a Molina describitur, est per se ordinatus ad justificationem.

Re ipsa Molina docet posse fidei, spei, amoris et poenitentiae actus ex viribus naturae produci ut oportet, hoc est cum debitis circumstantiis certitudinis ex parte objecti.

Molina negat distributionem gratiae in sufficientem et efficacem.

Deus statuit praedestinatis conferre auxilia propter bonum usum liberi arbitrii futurum.

derung und die andern Documente verfehlten nicht ihre Wirkung; der Papst ordnete eine zweite Revision der Censur an. Dieselbe währte bis zum 9. September; den 12. October ward das Resultat dem Papste überreicht. Man hatte die große Zahl der censurirten Sätze auf 20 vermindert.

Während der Revision hatten verschiedene Ordensmänner, ins-

Praedestinationis in communi non dari causam, praedestinationis vero in particulari dari rationem.

Deum neminem praedestinasse absoluta et efficaci voluntate.

Molinae consilium fuit, Deum decrevisse omnia facere post praevisionem operum futurorum et post praevisam determinationem voluntatis nostrae.

Non alia fuit Molinae mens, non aliud consilium, quam beneficium praedestinationis ad justitiae rigorem reducere; ita ut non ab absoluta Dei voluntate penderet, sed a bono usu liberi arbitrii praeviso.

Molina nititur impugnare veterum Scholasticorum sententiam, qua asseritur implicare contradictionem haec duo simul esse vera in sensu composito: Petrus v. g. habet a Deo auxilium gratiae efficax ut convertatur, et nihilominus Petrus non convertitur: et hanc sententiam dicit se non dubitare appellare errorem in fide.

Quaedam ex his propositionibus, quas censores condemnant in Molina, quae vel sunt certae, vel communiter in theologia receptae:

Cum auxilio, cum quo unus perseverat, potest, si velit, non perseverare; et cum auxilio, cum quo non perseverat, potest, si velit, perseverare.

Deus ita disposuit ordinem justificationis, ut ante gratiae receptionem et in ipsa receptione suum locum relinqueret arbitrio.

Magis indignus est, ut supernaturaliter a Deo adjuvetur, qui sinistra, quam qui bona intentione ad audiendam fidem accedit.

Res non cognoscit Deus, quia coëxistant ab aeterno secundum realem praesentiam aeternitati.

Non quia Deus scit aliquid futurum, ideo est futurum; sed quia est futurum, ideo scitur a Deo futurum.

Providentia Dei non infert semper consecutionem finis ex vi mediorum.

Dei concursus non est in causam secundam, quasi eo prius mota agat.

Splendor divinae justitiae non est totalis nec praecipua causa permittendi peccata.

Homo in statu innocentiae poterat sine novis auxiliis operari suam salutem.

Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam, licet eam non det propter talia opera, tamquam propter merita, vel aliqua ratione alia.

Posse hominem assentire rebus fidei cum solo concursu generali, actu tamen mere naturali et opinativo, ut est, quo assentitur haereticus iis, in quibus non errat.

Posse hominem viribus naturae diligere super omnia Deum ut finem naturalem actu mere naturali et inefficaci. De Meyer pag. 249 sqq., wo zugleich den ersten Sätzen diejenigen Texte aus Molina gegenübergesetzt werden, in denen er das Gegentheil behauptet.

besondere der Jesuit Gagliardi und der Franciscaner Arriva, eine Ausgleichung versucht. Die Jesuiten boten sich an, die gegnerischen Sätze nicht censuriren oder schärfer tadeln zu wollen. Darauf hin antworteten die Dominicaner nach Serry (l. 2. c. 10 vel 11): Aus dem Anerbieten ersähen sie, daß die Jesuiten die thomistische Lehre nicht für calvinistisch hielten; die Patres des Predigerordens wären dagegen der Meinung, daß mit der gegnerischen Ansicht die Gefahr des Pelagianismus verbunden und dieselbe darum nicht zu gestatten sei; es scheine darum durchaus nicht geziemend, daß keine Partei die entgegengesetzte Lehre in Vorlesungen oder Schriften verurtheilen, oder daß man keine andere Censur aussprechen dürfe, als welche die Kirche bereits verhängt habe. Lemos verfaßte noch überdieß eine Denkschrift für den Papst, um den Versöhnungsversuchen der Jesuiten gegenüber zu zeigen, daß „eine solche Vergleichung nichtig, eitel und völlig thöricht" sei. Er vergaß nur, daß, wenn die eine Partei die andere des Pelagianismus oder des Calvinismus beschuldigte, doch dergleichen Anklagen noch nicht sicher seien und darum der zweite Theil des goldenen augustinischen Spruches in Anwendung komme: in dubiis libertas, in omnibus caritas. Aber gerade die aus Spanien gekommenen Schüler und Freunde des Bañez: Alvarez, Lemos und d'Avila, entzündeten durch Vorlesungen, Schriften, Disputationen, Gespräche auch in Rom Alle mit demselben glühenden Eifer gegen Molina's Lehre, von welchem sie selbst über alle Maßen entflammt waren.

Von der andern Seite war es besonders Bellarmin, der die ganze Kraft seines Geistes und seines Einflusses anwandte, um Molina zu vertheidigen. Er war eigentlich gegen eine Definition der Controverse; wolle der Papst aber eine Entscheidung erlassen, so rieth er ihm an, die Gutachten der katholischen Universitäten einzufordern oder gar ein allgemeines Concil zu versammeln. Er stand mit dieser Forderung nicht allein, da auch Estius ihm hierin beipflichtete. Der große Cardinal schrieb um diese Zeit ein Promemoria zur Widerlegung des Erzbischofes von Armagh, der von Clemens VIII. den Censoren beigegeben worden und mehr denn vierzig Sätze Molina's censurirt hatte. Bellarmin fand den Papst damals schwankend, bald der Gesellschaft und ihrer Sache zugeneigt, bald gegen dieselbe eingenommen. Die Jesuiten verfaßten darum wieder mehrere Schriften zur Erklärung und Rechtfertigung ihrer Lehre. Dieselben baten auch von Neuem den Papst, sie doch nicht ungehört zu verurtheilen. Dazu war Clemens übrigens fest entschlossen, so sehr er

von der andern Seite gedrängt wurde, die ihm im October 1600 überreichte Censur von 20 Sätzen Molina's einfach zu bestätigen. Er verordnete also den 23. Januar 1601 eine abermalige (die dritte) Revision der Censur in Gegenwart der beiden Parteien.

Schon vorher war Molina (1600) in Madrid gestorben. Auch Bañez erlebte nicht das Ende der Controverse, denn er starb am 21. October 1604 in Medina del Campo. Gleich nach seinem Tode, den 27. October, schrieb der Jesuiten-Provinzial von Castilien, Alphons Ferrerius, folgende Notiz, die er als sicher erfahren haben wollte: „Magister Bañez, welcher den ersten Lehrstuhl der Theologie in Salamanca inne hatte, ist zu Medina del Campo am Donnerstag, den 21. dieses Monats, gestorben. Er war ein heftiger Gegner der Gesellschaft in Spanien; doch in der Todesstunde sprach er sich gut über dieselbe aus, indem er sagte, er habe gegen die Mitglieder der Gesellschaft immer Wohlwollen gehegt, jedoch in Betreff der Gnadenlehre sei er im Widerspruche mit ihnen gewesen, indem er geglaubt habe, daß seine Ansicht die wahre sei, jetzt aber urtheile er, daß die Meinung der Gesellschaft sehr probabel sei." Wie dem auch sein mag, sicher ist, daß Bañez mit rastlosem Eifer die Meinung Molina's über die Gnade als pelagianisch verfolgt; und es ist nicht unwahrscheinlich, daß er im Angesichte des Todes gefürchtet habe, doch in Verfolgung der Meinungen katholischer Gelehrten und Brüder zu weit gegangen zu sein. Aber damals stand es nicht mehr in seiner Macht, den Gang der Sache zu hemmen; die Controverse nahm deßhalb, was auch ihr Urheber denken mochte, ihren vom Papst angeordneten Verlauf.

5. Die feierlichen Disputationen über Molina und die Gnadenlehre.

Die Jesuiten machten viele Vorstellungen gegen die bisherigen Censoren; aber der Papst konnte sich nicht entschließen, ihren Bitten nachzugeben und eine neue Commission zu ernennen. Nur für den ausscheidenden Brusus berief er zwei andere Franciscaner: Rada und Palanterius. Ebenso wenig ging Clemens VIII. auf die andere Bitte der Jesuiten ein, daß in den Disputationen zuerst festgestellt würde, was denn eigentlich die Ansicht des Pelagius und der Semipelagianer gewesen sei; denn auch darüber ward zwischen beiden Parteien heftig gestritten, und die Jesuiten glaubten nur deßhalb des Pelagianismus verdächtigt zu werden, weil die Gegner nicht wüßten, worin eigentlich diese Ketzerei bestünde. Die Taktik des Bañez und seiner einflußreichen Freunde lief eben darauf hinaus, daß mit Beseitigung aller Vorfragen das Buch Molina's censurirt und in dieser Censur die Gnadenlehre der Gesellschaft getroffen würde; und so mußten die Jesuiten, wohl oder übel, trotz ihrer anfänglichen Weigerung auf das den Gegnern genehme Terrain folgen und Molina vertheidigen.

Nach dem Befehle des Papstes sollten die zwanzig censurirten Sätze Molina's den Dominicanern und Jesuiten vorher mitgetheilt werden, beide ihre schriftlichen Bemerkungen darüber einreichen und dann Alles in Gegenwart der Censoren und je zweier Theologen aus den genannten Orden erörtert, schließlich dem Papste die Censuren sammt dem, was man dafür und dagegen gesagt habe, übergeben werden. Die Theologen der Dominicaner waren Didacus Alvarez und Thomas de Lemos, die der Gesellschaft Jesu Gregorius de Valentia und Christophorus de los Cobos. Es begannen die Zusammenkünfte am 25. Jan. 1601 und sie dauerten bis zum 31. Juli. Dann geschah die Redaction des Stoffes bis zum 29. Nov. Die Commission beharrte bei ihrer Censur. Plumbinus und Bovius, die nicht der Censur beistimmen wollten, wurden zur Redaction nicht zugezogen: angeblich, weil bei ihrer Gegenwart eine

Verletzung des Geheimnisses zu befürchten gewesen wäre; in Wirklichkeit aber wohl nur deßhalb, weil diese braven Ordensleute durch ihren Widerspruch den Andern unbequem werden mochten.

Uber den Verlauf der Disputationen gibt es zwei entgegengesetzte Berichte. Wir halten es für überflüssig, dieselben einander gegenüberzusetzen oder auch nur alle zwanzig censurirten Sätze anzuführen. Das beste Mittel, die Einwendungen gegen Molina, welche immer wiederkehren, in's rechte Licht zu stellen, ist die richtige Auseinandersetzung seiner Lehre, was wir deßhalb im ersten Kapitel dieser Schrift versucht haben. Die Censoren legten in jenen Thesen aber nicht nur auf die Behauptungen Molina's über die Wirksamkeit der göttlichen Gnade, sondern auch ganz besonders auf dessen Ansichten über den Werth der ohne die Gnade gewirkten rein natürlichen Acte Gewicht, um den Vorwurf des Pelagianismus gegen ihn zu schleudern. Die Jesuiten erwiderten, daß verschiedene Sätze fälschlich Molina beigelegt würden, da die betreffenden Texte aus dem Zusammenhang gerissen und verstümmelt, einer aber nicht einmal richtig abgeschrieben worden; daß andere Sätze mit Unrecht censurirt würden, weil auch andere angesehene Theologen dieselben aufstellten.

Um zu zeigen, wie die Censoren in diesen 20 Sätzen gegen Molina trotz aller früheren Proteste von Seiten unserer Patres vorgegangen sind, wollen wir einige der censurirten Sätze durchgehen, müssen aber zugleich auf das bereits im ersten Kapitel dieser Schrift Gesagte verweisen.

Im ersten Satze[1] wird die Aufstellung Molina's über den allgemeinen natürlichen Concursus Gottes censurirt. Molina lehrte mit Bezugnahme

[1] Prima propositio [Molinae notata]: Concursus Dei generalis non est influxus Dei in causam secundam, quasi illa prius eo mota agat et producat suum effectum, sed est influxus immediatus cum causa in illius actionem et effectum; influxus vero ille quo causae applicentur et moveantur ad agendum est commentitius et minime necessarius. Deus etiam et liberum arbitrium habent se tamquam duae causae partiales.

Asseritur formaliter a P. Molina in sua Concordia qu. 14. art. 13. disp. 26. § *Dicendum.* In ed. Antv. disp. 27. et in commentariis ad I. p. S. Th. eadem qu. disp. 6 et 7. § *Item* et § *Praeterea* atque etiam § *Adde* et § *Attende.*

Censura. Inspecto P. Molinae scopo et quod similiter philosophatur de concursu gr. coadjuvantis, quem dicit non esse concursum immediatum in liberum arbitrium ut in causam, quasi prius eo concursu motum ac a Deo ad agendum applicatum, tales actus eliceret (sc. fidei, spei et dilectionis supernat.), sed esse influxum immediatum in actus ipsos una cum libero arbitrio, idque propter rationes, quibus id ipsum docuit disp. 25. et sequenti de concursu universali ad effectus naturales; perpensa etiam potissima ratione, qua ductus

auf die größten Thomisten, insbesondere auf Cajetan[1], einen Concursus simultaneus, und setzte den Unterschied zwischen der natürlichen und übernatürlichen Ordnung darin, daß die Gnade auf die Seelenvermögen einwirke und der natürlichen Thätigkeit zuvorkomme, was beim natürlichen Concursus, wie derselbe auch bei sündhaften Handlungen stattfinde, nicht der Fall sei. Nach Molina ist die helfende mit der zuvorkommenden in Wirklichkeit eine und dieselbe Gnade, welche den Willen zuvor anregt und in Bewegung setzt und dann mit ihm durch einen neuen Influx den Act wirkt[2]. Die Censoren aber censuriren jene rein philosophische Meinung, indem sie ihm bei derselben die entgegengesetzte Absicht unterschieben. So gelangen sie zum Schluß, daß Molina auf den Wegen des Pelagius wandele. Ebenso nichtig ist der zweite Grund für denselben Schluß, daß Molina zur Läugnung der zuvorkommenden Hilfe Gottes sich des von Pelagius gebrauchten Argumentes bediene, wie aus dem Briefe des hl. Hieronymus an Ctesiphon hervorgehe. Nach diesem Briefe behauptete Pelagius gemäß seiner häretischen Läugnung der Nothwendigkeit der Gnade: der Wille werde zerstört, welcher eines Anderen Hilfe bedürfe, und derselbe sei nicht frei, wenn er eines Anderen, auch Gottes Hilfe nothwendig habe (Destruitur voluntas, quae alterius ope indiget; .... si alterius ope indigeo, libertas arbitrii in me destruetur[3]). Diese Beweisführung des Pelagius schließt völlig die Nothwendigkeit der göttlichen Gnadenhilfe zu jedem übernatürlich guten Werke aus, ist darum nie von Molina, welcher diese Nothwendigkeit mit allen Katholiken entschieden anerkennt, angewandt worden, sondern liegt ihm gänzlich ferne. Wie war es darum möglich, daß man Molina wegen Ähnlichkeit der Beweisführung beschuldigte, er wandele auf den Wegen des Pelagius, und in Folge dessen eine seiner philosophischen Meinungen wegen der bösen Tendenz censurirte?

Im zweiten Satze[4] wird Molina deßhalb des Pelagianismus angeklagt, weil er gelehrt hatte, man könne ohne Gnade übernatürlichen Glaubens-

---

discessit a communi doctrina, ne sc. tolleretur arbitrii nostri libertas; videtur non discedere a semitis Pelagii, qui ut gratiam div. tolleret, idem jecit fundamentum suamque assertionem eadem ratione probare nitebatur, ne sc. tolleretur arbitrii libertas, ut videre licet apud S. Hier. Epist. ad Ctesiphontem.

[1] Siehe die Innsbrucker „Zeitschrift für katholische Theologie". 1880. S. 256 ff.

[2] Siehe oben S. 11 Anmerk. 1, S. 17 Anmerk. 1.

[3] S. Hieron. Ep. ad Ctesiphontem c. 6. (Op. ed. Migne I, 1150.)

[4] Potest homo per vires naturae cum solo concursu generali Dei assentiri mysteriis supernaturalibus sibi propositis et explicatis, qualia sunt Deum esse trinum in personis, Chr. esse Deum et similia, tamquam a Deo revelatis, actu mere naturali; homini tamen sic assentienti supernaturalibus mysteriis Deus ex certa lege a se cum Filio suo statuta gratiam conferet, auxiliave quibus illa credat ut oportet ad salutem.

Hanc propositionem docet Molina in sua Concordia qu. 14. art. 13. disp. 7. § *Ut ergo* et § *Pars affirmans.* Nec non disp. 10 et 11.

Censura. Ill. Card. Bellarminus l. 6. de gratia et lib. arb. cap. 1. § *His igitur* inquirit, utrum qui praedicatorem audit aut doctrinam a Deo revelatam

geheimnissen beistimmen. Molina konnte sich hierfür auf den hl. Thomas, Capreolus, Scotus und andere berühmte Theologen berufen, und beschränkte seine Behauptung in doppelter Weise: 1) daß ein solcher Glaube seiner Natur nach von keinem Belange zum Heile und zur Rechtfertigung sei, da er eine rein natürliche, menschliche Meinung wäre (actu mere naturali minimeque idoneo ad salutem; intra limites actuum mere naturalium, qui ad salutem minime conferant, etc., opinionem fidemve humanam); 2) daß die Gnade sehr häufig (saepissime) schlechthin zu jeglicher Beistimmung erforderlich sei. Zur Motivirung der Censur gegen Molina wird Bellarmin citirt, obwohl dieser genau dasselbe sagt, was Molina, ja sogar dieselbe[1] Beweisführung beibringt. Bellarmin läugnet mit dem Arausicanum und Tridentinum nur, daß man ohne die Gnade glauben könne, wie es zum Heile nothwendig sei. Molina läugnet gleicherweise immerfort auf das Allerentschiedenste, daß man aus natürlicher Kraft glauben könne, wie es zum Heile nothwendig sei. Wie darf man ihn also des Pelagianismus verdächtigen? Auch der zweite Theil der Censur scheint fälschlich Molina beigelegt zu werden. Denn dieser sagt nirgends, daß jenem von ihm im Verein mit vielen Scholastikern angenommenen Gesetze der Gnadenverleihung: „Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam", durch die bloße natürliche Zustimmung zu Glaubensgeheimnissen Genüge geleistet werde. Er sagt am Anfange der von den Censoren angeführten zehnten Disputation eher das Gegentheil, indem er dort das facere quod in se est also beschreibt: *totum id, quod ex sese potest,* tam circa ea, quae fides habet, addiscenda et amplectenda, quam circa dolorem de peccatis ac justificationem. In der gleichfalls citirten siebenten Disputation lehrt er aber, daß möglicher Weise verstockte Feinde des katholischen Glaubens jene Zustimmung zu Glaubenswahrheiten

---

per se legit et habet congruentem persuasionem miraculorum aut alterius testimonii, quo res quae credenda proponitur efficiatur credibilis, possit eam rem credere sine speciali illustratione divina? Cui quaestioni satisfacit inquiens: Fuit unus ex erroribus Pelagianorum posse hominem credere sine speciali gratia Dei. Ita enim refert S. Aug. multis in locis, sed praecipue Ep. 100 ad Paulinum et 107 ad Vitalem. In eodem errore etiam ante haeresim Pelagianam exortam fuisse Ticonium, refert idem Aug. l. 3 de doctr. christ. c. 33. In eodem fuisse Cassianum et alios quosdam in Gallia qui propterea reliquiae Pelagianorum dici meruerunt, cognosci potest ex Ep. Prosperi et Hilarii ad Aug. et ex libro ejusdem Prosperi contra Collatorem. In eodem haesisse aliquando ipsum Aug. testis est ipse idem in libro de Praed. SS. c. 3. Denique hunc fuisse unum ex erroribus Fausti Rhegiensis Episcopi perspicuum est ex libris ejus de libero arbitrio.

[1] Card. Bellarminus l. 6 de gr. et libero arbitrio c. 3. Der Cardinal sagt: „Ad haec omnia facile responderi poterit, si quis observet, nos, cum dicimus sine auxilio speciali non posse hominem credere, non intelligere, non posse credere ullo modo, sed non posse *ut oportet* ad hoc ut sit actus fidei catholicae et initium justificationis. Non enim hanc particulam sine causa addiderunt Concilia Arausicanum et Tridentinum."

leisten können; wie sollte es ihm nun eingefallen sein, eine solche Zustimmung als den Inbegriff alles dessen hinzustellen, was der Mensch in Bezug auf Umfassung des katholischen Glaubens thun könne?

In der vierten Proposition verstümmeln die Censoren gleichfalls den Text Molina's, wie aus der Gegenüberstellung derselben und des wahren Textes erhellt. Jene lautet: Potest homo ex suis naturalibus efficere, ut actu mere naturali revelatis assentiatur. Praeterea postquam edoctus fuerit, supernaturalem assensum esse ad salutem necessarium, potest optare ita credere, atque etiam conari, ex dono et auxilio Dei supernaturali assentiri. Denique potest petere, ut auxilium illud sibi donetur et ad illud recipiendum satagere se disponere. Molina dagegen sagt: Quidquid ex suis naturalibus homo efficiat, sive ut actu mere naturali revelatis assentiatur, sive ut, postquam edoctus fuerit, supernaturalem assensum esse ad salutem necessarium, optet ita credere, aut etiam conetur ex dono et auxilio Dei supernaturali assentiri, sive denique illud auxilium sibi donari petat, aut ad illud satagat se disponere: sane id totum nullius est meriti, aut vigoris, ut Dei gratia praeveniens propter hujusmodi dispositiones impendatur (q. 14. a. 13. disp. 9). Was auch der Mensch aus natürlicher Kraft thun mag, steht in gar keinem Verhältniß zur Erlangung der übernatürlichen Gnade. Um diesen völlig antipelagianischen Satz recht scharf auszudrücken, exaggerirt Molina: „was immer auch man aus natürlicher Kraft thun möge"; sagt damit aber noch nicht, daß der Mensch alles das auch wirklich zu thun vermöchte, wie die Censur es ihm beilegt. Jedenfalls durften die Censoren nicht den Nachsatz weglassen, welcher zeigt, wie weit Molina vom Pelagianismus und Semipelagianismus entfernt war.

Es mußte auch um so mehr befremden, daß die Censoren dem Molina seine Behauptungen über die natürlich guten Werke so scharf vorrückten, da doch insgemein die früheren Scholastiker und insbesondere auch die Thomisten viel weiter gegangen waren. So lehrten Soto, Canus und andere hervorragende Dominicaner, daß der natürliche Reueschmerz eines Gläubigen auf den Empfang des Bußsacramentes vorbereiten könne, was Molina als gefährlich verwirft.

In der dreizehnten Censur fanden sich die Worte Molina's verändert. Dieser hatte gesagt: cum auxilio, quocum unus usque in finem vitae perseverat, potest, si velit, non *perseverare*. Die Censoren schrieben aber: cum auxilio, quocum unus usque in finem vitae perseverare potest, si velit, non *perseverabit*. Die Jesuiten beklagten sich über die Veränderung. Coronellus erwiederte, der Fehler sei durch die Schuld des Abschreibers gemacht worden; übrigens hätten beide Sätze denselben Sinn. Das stellten jene in Abrede, und so ward heftig gestritten. In der folgenden Conferenz zeigte Coronellus nun wirklich ein Exemplar der Censur, worin der Satz richtig geschrieben war. Serry folgert daraus, daß der Schreibfehler wohl nur in dem den Jesuiten übergebenen Exemplar sich befunden. Aber dann war es unbegreiflich, warum Coronellus und die anderen Censoren in der

vorigen Conferenz ihre Exemplare mit dem richtigen Satze nicht vorgezeigt. Das späte Vorzeigen des richtigen Exemplares beweist nichts, da ja in der Zwischenzeit zwischen den beiden Conferenzen leicht ein neues Exemplar der Censur angefertigt werden konnte. Auch wir glauben nicht, daß der Satz mit Absicht gefälscht sei; wohl aber sind wir der Meinung, daß dieses falsche Citat die Flüchtigkeit und die Leichtfertigkeit beweise, mit denen die Censoren wider Molina vorgingen.

Als am 5. Dec. dem Papste die zwanzig censurirten Sätze sammt den Bemerkungen der Dominicaner und Jesuiten übergeben wurden, sagte derselbe[1] über den gewaltigen Actenstoß zu den Censoren: „Das scheint mir sehr weitläufig. Wenn ein ganzes Jahr nothwendig war, um es zu machen, so wird mir ein Jahr nicht ausreichen, um es zu lesen." Darüber waren die Censoren bestürzt. Sie drängten den Papst zu einer schnellen Entscheidung und meinten, „das große Genie und die außerordentliche Gelehrsamkeit dürften Se. Heiligkeit von der Last dispensiren, Alles einzeln zu lesen". Aber Clemens ließ sich durch eine solche Schmeichelei nicht hinreißen, eine Entscheidung geben zu wollen, ohne Rede und Gegenrede mit der größten Sorgsamkeit vorher geprüft zu haben. Er gewann indeß aus dem Lesen der Actenstücke alsbald die Einsicht, daß er hieraus allein die erforderliche Kenntniß zur Entscheidung der Frage nicht erhalten würde, und beschloß darum, die Parteien selbst zu hören und sie demgemäß in seiner Gegenwart disputiren zu lassen. Da nun die Jesuiten sich in einer Bittschrift angeboten hatten, vor ihm die wahre Meinung des hl. Augustinus betreffs der Gnade zu erörtern, so nahm er diesen Vorschlag an und schickte am 3. Febr. 1602 den Generälen beider Orden den Befehl, daß Mitglieder ihrer Orden in seiner Gegenwart disputiren sollten, ob Molina mit Augustin übereinstimme oder nicht. (Die ersten Sätze lauteten: 1. Quis majores vires ad bonum libero arbitrio tribuat, S. Augustinus an Molina? 2. An in libris S. Augustini legatur, constitutam esse a Deo legem infallibilem cum Christo Filio suo, ut quoties homo solis naturae viribus fecerit bonum quod in se est, Deus tribuat illi suam gratiam; vel id sit de mente S. Augustini.)

Demgemäß begannen am 19. März die berühmten Congregationen in Gegenwart des Papstes[2], der selbst den Vorsitz führte. Zu seiner Seite waren zwei Cardinäle: Pompejus Arrigonius und Camillus Bur-

[1] Serry l. 2. c. 22 (23).

[2] Siehe Serry l. 3. et 4. und Meyer l. 4. et 5.

ghesius (später Paul V.). Beiräthe waren die oben erwähnten Censoren der 20 Sätze, mit Ausnahme des Bischofs von Cariati, welcher unterdessen gestorben war. Der Papst hatte aber noch folgende Theologen hinzugefügt: Petrus Lombardus, Erzbischof von Armagh, Joseph Rubeus, Bischof von Ascoli, den Capuciner Anselm Marzatus, endlich den Benedictiner-Prior Don Anastasius de Carpidonelo, der zum Secretär für die Congregationen ernannt wurde. Disputatoren waren: von Seiten des Dominicaner-Ordens Alvarez; von Seiten der Gesellschaft Jesu Gregorius de Valentia. Für Ersteren aber trat gleich von der zweiten Congregation an Lemos ein. Nur in der 43. Congregation ersetzte den kranken Lemos wiederum der P. Alvarez. Gregorius de Valentia disputirte bis zur 9. Congregation (den 30. Sept.). Schon vorher befand er sich unwohl. Das Übel vermehrte sich noch durch die Disputationen; er wurde deßhalb zur Wiederherstellung seiner Gesundheit nach Neapel geschickt. Clemens VIII., der ihn ungemein schätzte und ihn Doctor Doctorum nannte, verschob daher die Fortsetzung der Congregationen. Aber bald zeigte es sich, daß die Krankheit des P. Valentia unheilbar war. Am 18. Nov. ernannte darum die Gesellschaft Jesu den Professor des römischen Collegs, Petrus Arrubal, zum Disputator.

Über die letzte Krankheit Valentia's wird folgende Fabel erzählt. Er habe in der 9. Congregation ein Citat aus dem hl. Augustinus absichtlich verfälscht, P. Lemos aber solches, obwohl er das betreffende Buch Augustins nicht bei sich gehabt hätte, sofort bemerkt und den Papst gebeten, doch dem Jesuiten zu befehlen, ihm das Buch, woraus er vorgelesen, zu geben. Als Clemens VIII. zugewinkt, sei Lemos zu Valentia getreten, der sich aber gewehrt und das Buch hinter seinem Rücken gehalten habe. Der Dominicaner habe ihm darauf dasselbe mit Gewalt genommen und nun dem Papste gezeigt, daß der Jesuit statt des Wortes scilicet ein et gesetzt und so den Sinn völlig verändert habe. Mit großem Unwillen habe dann Clemens VIII. Valentia angeblickt, die Hand gegen ihn ausgestreckt und gerufen: Ho! Ho! Dieser sei dadurch so erschreckt worden, daß er bewußtlos auf die Erde gefallen und man ihn habe hinaustragen müssen. Dieser Schlaganfall sei die Ursache seines baldigen Todes gewesen. Die ganze Erzählung ist einfachhin erdichtet. P. Poussines beruft sich hierfür auf das Zeugniß der 200 Jesuiten, die damals im römischen Colleg waren, und von denen er selbst noch mehrere in Rom gesprochen. Diese hätten ihm erklärt, Valentia sei zwar recht müde aus jener Disputation zurückgekehrt, aber er habe auch keine Spur eines

Schlaganfalles gezeigt. Clemens habe noch bei der Disputation diesem Pater großes Wohlwollen erwiesen und ihm trotz der am römischen Hofe herrschenden Etiquette befohlen, bei der Disputation zu sitzen, sodann wegen seines Unwohlseins den Lauf der Congregation unterbrochen. Wer den großen Theologen kennt, wird auch ohne Zeugniß annehmen, daß Valentia unfähig war, in Gegenwart des Papstes einen Vätertext absichtlich zu verfälschen und mit einem andern Theologen handgemein zu werden. Endlich ist zu beachten, daß das Document, welches die schwere Beschuldigung gegen Valentia enthält, die Acta Lemosii, vom heiligen Stuhl für „durchaus unglaubwürdig" erklärt worden ist. Arrubal disputirte bis zur 19. Congregation am 24. Juni 1603, worauf er schwer erkrankte. Von der 20. bis zum Schlusse trat Bastida an seine Stelle. Es wurden 85 Congregationen gehalten, 68 unter Clemens VIII., 17 unter Paul V. Über die Verhandlungen derselben existiren verschiedene Berichte: von Peña, Lemos und Coronellus. Diese alle wurden aber von Innocenz X. für „durchaus unglaubwürdig" erklärt. Wir meinen darum von einem Auszug aus denselben ebenso abstehen zu sollen, wie von einer Darstellung der langen Reden Valentia's, Arrubals und Bastida's. Serry gibt einen längeren Bericht gemäß jenen Acten Peña's, Lemos' und Coronellus', während Livinus de Meyer denselben mit jenen Reden zusammenstellt, um ein ausführliches Bild vom Gange der Disputationen zu entwerfen. Uns fehlt sowohl der Raum als auch der Wille, bei der Unsicherheit der Quellen, die Geschichte jener 85 unerquicklichen Disputationen ausführlich zu geben.

Den Gegnern der Gesellschaft Jesu gelang es leider, das Gemüth Clemens' VIII. immer mehr und mehr gegen dieselbe einzunehmen. Die vielen Bittschriften, welche von Universitäten und Fürsten zu ihren Gunsten einliefen, seien — so sagten jene Gegner — von den Jesuiten erbettelt und erschlichen, um eine päpstliche Entscheidung zu verhindern. Darum darf es uns nicht Wunder nehmen, daß Clemens VIII. sehr entschieden und mit herben Vorwürfen gegen die Jesuiten die Bittschriften[1] des Herzogs Wilhelm von Bayern und der Erzherzogin Maria zurückwies, und daß er der Universität von Alcala antworten ließ: Mehrere

[1] Die Bittschrift des Herzogs und die Briefe der Universität bei Meyer l. 4. c. 35. Die Breven des Papstes bei Poussines l. 5. c. 21. n. 9. Der Papst schrieb an Herzog Wilhelm: Sed ut ingenue nostro more cum Tua Nobilitate agamus et quae sentimus libere fateamur: haec omnia arbitramur ab iis provenisse, quorum munus et partes essent subjicere ac submittere se ipsos potius cum

hätten gesagt, die zu Gunsten Molina's erlassene Censur sei nicht nach dem Sinne der Professoren von Alcala gewesen, sondern von den Vätern der Gesellschaft verfaßt und dictirt worden. Die Universität erwiederte unter dem 5. April 1602, mit Ehrfurcht freilich, aber zugleich mit Kraft und Mannesmuth, gegen eine solche Insinuation: nicht die Jesuiten hätten sie um jene Censur gebeten, sondern die Inquisition habe durch ihren Commissar, den Dr. Neroni, ihnen befohlen, ihr Urtheil über das Buch Molina's zu fällen; nach langer Überlegung und vielen Disputationen sei jene Censur beschlossen worden, ohne daß irgend Etwas Auswärtigen, Säculären oder Regularen, mitgetheilt worden; Alles dieses bezeugten sie noch einmal Sr. Heiligkeit, um jenen Vorwurf, als ob ihre Censur erbettelt oder erschlichen sei, zurückzuweisen. Wer den Charakter des Herzogs von Bayern kennt, wird Ähnliches von ihm sagen. Er war der eifrigste Beförderer der großen Gegenreformation, wodurch in den österreichischen und bayerischen Ländern Millionen wiederum zur Kirche zurückgeführt wurden. Die Jesuiten waren aber die vorzüglichsten Werkzeuge, deren die katholischen Fürsten sich hierbei bedienten. Es mußte letztere darum auf das Höchste schmerzen, daß diese Männer, welche so wunderbare Erfolge besonders durch die Macht ihrer Lehre erzielten, inmitten der Arbeit als Semipelagianer und Pelagianer hingestellt und somit ihrer Lehre alles Ansehen und alle Wirksamkeit abgesprochen werden sollten. Darum waren keine Bitten von Seiten der Jesuiten nothwendig; der Herzog von Bayern wurde zu seinem Schritte durch seinen eigenen Eifer für das Wohl der Kirche und durch seine unbegrenzte Liebe gegen den Orden viel kräftiger bestimmt.

Eine andere Angelegenheit, welche durch den Nuntius in Madrid dem Papste auf die gehässigste Weise vorgestellt wurde, betraf eine Disputation in Valladolid. Bis dahin hatten die Jesuiten insgemein gelehrt, man könne einen Glaubensact im strengen Sinne des Wortes darüber erwecken, daß eine bestimmte Person, z. B. Clemens VIII., kraft göttlichen Rechtes Papst sei. Viele andere Theologen jedoch widersprachen, unter diesen auch Bañez[1]. Nach dem Vorgange anderer Universitätsprofessoren vertheidigte nun in Alcala auch der Jesuit Melchior Ornate in

omni humilitate definitioni S. hujus Sedis, quam hasce diligentias et sedulitates parum ad rem pertinentes adhibere. Das Gleiche schrieb er an die Erzherzogin Maria in Graz.

[1] Die Worte Bañez' (2. II. qu. 1. art. 10. dub. 2. ad 2) auch bei Meyer l. 4. c. 36.

einer von P. Ludovicus Turrianus geleiteten Disputation: De fide non est, hunc numero hominem esse summum Pontificem. Als die Sache nach Rom berichtet wurde, waren die Gegner der Gesellschaft sofort bei der Hand, hieraus die gehässigsten Schlüsse zu ziehen: die Jesuiten dächten schon jetzt auf Mittel und Wege, einer zukünftigen Glaubensentscheidung des Papstes über ihre Sache auszuweichen. Der Nuntius klagte auf das Heftigste über die Patres bei der Inquisition. Diese befahl nicht bloß Ornate und Turrianus, sondern auch den Rector des Collegs und den berühmtesten Professor desselben, Gabriel Vasquez, in den Kerker zu werfen. Die beiden Letzteren wurden indeß bald freigelassen, da es sich herausstellte, daß sie bei der Aufstellung und Vertheidigung jener These nicht mitgewirkt hatten. Den beiden Andern gab man statt des öffentlichen Kerkers Hausarrest im Profeßhause. Clemens VIII. ward über jene Freilassung nur noch mehr aufgeregt, und so mußten die beiden Anderen noch lange in ihrer Haft bleiben, obgleich sie nur bei einer Schuldisputation eine Meinung vorgetragen, welche von Theologen anderer Orden bisher ganz unbeanstandet vertheidigt worden war.

Die Aufregung in Spanien wurde immer größer, da nicht nur der Ordens- und Weltklerus, sondern sogar die Laien für und wider Partei nahmen. Man stritt allgemein über die wirksame Gnade, wie man überall zur Zeit des Arianismus über die ewige Geburt Christi und zur Zeit des Vaticanum über die Unfehlbarkeit des Papstes disputirte. In Spanien war aber dieses Gezänke um so bedenklicher für die Ruhe des Staates, als dort nichts in dem Maße entehrend schien, wie ein Verstoß gegen die Rechtgläubigkeit. Darum ward der spanische Gesandte in Rom angewiesen, auf eine baldige Entscheidung des Streites hinzuwirken. Clemens VIII. selbst wünschte nichts sehnlicher, und eben deßhalb änderte sich seine Stimmung gegen Bellarmin, weil dieser ihn von einer Entscheidung abzuhalten suchte. Der große Cardinal war auch fest überzeugt, daß der Papst, obwohl er es könne und wolle, niemals eine solche Definition erlassen würde. Daraus machte er kein Hehl, selbst vor Clemens VIII. nicht. Denn als Clemens ihm sagte, er wolle die Streitigkeit entscheiden, antwortete er ihm zuversichtlich, Se. Heiligkeit werde das nicht thun. Und als der Papst, hiervon betroffen, wiederum dasselbe noch stärker betheuerte, es stehe bei ihm völlig fest, die Entscheidung zu geben, erwiederte der Cardinal ihm mit gleicher Beharrlichkeit, Se. Heiligkeit werde doch niemals dahin kommen. Bald darauf erzählte Cardinal del Monte in einer Congregation Bellarmin, der Papst wolle

die Controverse zwischen den Dominicanern und Jesuiten entscheiden; aber er erhielt von seinem Collegen zur Antwort, Clemens werde Solches niemals thun. Cardinal del Monte fragte verwundert: „Der Papst will und kann die Controverse entscheiden, warum läugnet es denn Eure Durchlauchtigste Herrlichkeit?“ Hierauf erwiederte Bellarmin fest: „Ich weiß, daß der Papst die Macht und den Willen hat, die Controverse zu entscheiden, aber ich behaupte, er werde es niemals thun, und, sollte er es versuchen, vor Vollendung des Spruches sterben.“ Cardinal del Monte gab hierüber später ein schriftliches und eidliches Zeugniß. Aber den Papst verdroß diese Handlungsweise Bellarmins. Hatte er denselben früher in das Cardinalscollegium aufgenommen, um an ihm einen Rathgeber zu haben, da „Niemand in der Kirche Gottes ihn an theologischem Wissen übertreffe“, so suchte er ihn jetzt von seinem Hofe zu entfernen, indem er ihn zum Erzbischof von Capua beförderte. Auch Bellarmin faßte so diese Erhebung auf. Nach seiner Entfernung berief aber der Papst die andern Cardinäle der Inquisition, auch den Dominicaner, zu den Congregationen de auxiliis.

Um dieselbe Zeit ward auch die Abneigung des Papstes gegen Aquaviva wieder angefacht. Leider war es ein unwürdiger Sohn der Gesellschaft, der Solches zuwege brachte. Sein Name war Ferdinand de Mendoza. Aquaviva wollte ihn aus den Palästen der Großen, denen er den Hof machte, entfernen; aber mit Hilfe seiner mächtigen Freunde wußte Mendoza alle Veranstaltungen seiner Oberen zu vereiteln. Er gewann die am spanischen Hofe einflußreichsten Personen, die Gräfin von Lemos und den Herzog von Lerma, welche sich durch den Cardinal Aldobrandini den Schutz des Papstes Clemens für ihren Günstling zu verschaffen wußten. Durch dieselben Personen bewirkte Mendoza, daß der König den Papst bat, Aquaviva nach Spanien zur Visitation der dortigen Gesellschaft zu schicken. Leider ging Clemens auch auf diesen Plan ein, der nichts Anderes bezweckte, als den energischen General von Rom zu entfernen und hierdurch von der Regierung des ganzen Ordens abzuziehen. Vergebens urtheilten die Ärzte, der Gesundheitszustand des Generals sei so schlimm, daß jene Reise ihm lebensgefährlich werden könne. Der Papst gestattete nur die Aufschiebung der Reise, dachte aber durchaus nicht daran, diesen Plan aufzugeben. Die Entfernung Aquaviva's von Rom entsprach eben wie die Bellarmins dem Wunsche seines Herzens. Die Gegner der Gesellschaft, welche am spanischen Hofe das Übergewicht erhielten, waren mit diesem Erfolg

indeß noch nicht zufrieden, und so ward der spanische Gesandte, Marquis de Villena, angewiesen, auf eine päpstliche Entscheidung zu Gunsten der Dominicaner hinzuwirken. Auch die Cardinäle waren meistens, wie Cardinal Pinelli in seinem votum bezeugt, gegen das Buch Molina's eingenommen. Selbst Baronius, der doch der Gesellschaft Jesu sehr ergeben war, aber in unbegreiflicher Weise getäuscht wurde, sprach sich gegen deren Gnadenlehre aus [1]. Menschlicher Weise gesprochen, schien jetzt die Verurtheilung des Buches Molina's gewiß [2].

---

[1] Er that es besonders in seinem vielfach citirten Briefe an den Erzbischof de Villars von Avignon, wovon noch jetzt die vom Secretär des Cardinals herrührende Copie auf der Bibliotheca Vallicellana existirt. Dieselbe Gesinnung bekundet er auch in andern Noten über Molina, die er selbst niedergeschrieben hat und die man gleichfalls auf derselben Bibliothek findet. Freilich hat Livinus de Meyer die Echtheit des Briefes aus inneren Gründen bestritten. Aber da der Herausgeber der Briefe des Baronius, Albericius (II, 121), bezeugt, daß kein Anderer als der Secretär des Cardinals diese Copie, der Cardinal selbst aber die im gleichen Sinne gehaltenen Noten über Molina geschrieben hat, glauben wir über jene Zweifel hinweggehen zu sollen. Sicher ist aber, daß Baronius nur oberflächlich über die Gnadenlehre der Gesellschaft, ganz falsch aber über das Werk Molina's berichtet war. Ueber jene sagt er nämlich: Jesuitae [ponunt] gratiae efficaciam in determinatis circumstantiis vel loci vel temporis, in quibus Deus per mediam quam vocant scientiam infallibiliter scit humanam voluntatem cooperaturam (Albericius II, 121; Lämmer, Meletematum Romanorum mantissa, p. 384). Von Molina's Werk sagt aber Baronius u. A. in den Noten: Hinc res delata est in Hispaniam, ubi ab Archiepiscopo Cardinali Toletano damnatus est liber Molinae, qui deinde rursus editus est in Portugallia. Ex Hispania res delata est in Gallias, ubi contradictum est a Sorbonensibus et aliis. Hinc in Urbem delata est controversia (p. 126). Nie ist das Buch Molina's vom spanischen Großinquisitor verurtheilt, ebenso wenig ihm von der Sorbonne widersprochen worden. Die meisten und berühmtesten Doctoren der Sorbonne traten vielmehr entschieden gegen die Prädeterminationslehre auf. Endlich ist es ganz und gar falsch, was er über die Ausgaben der gleichzeitigen Schrift Molina's erzählt. Also diese Schrift wäre, weil vom Cardinalerzbischof von Toledo verboten, zum zweiten Mal in Portugal erschienen. Aber gerade die erste Auflage war aus Portugal (Lissabon 1588) und die zweite von Cuenca (Conchae 1592), einer Stadt Neu-Castiliens, nicht fern von Toledo. Wie war es doch möglich, daß ein Mann wie Baronius über eine gleichzeitige Thatsache, worüber ihn die erste beste größere Bibliothek hätte belehren können, so getäuscht wurde! Doch die Gegner, von Feuereifer gegen Molina ganz weggerissen, debitirten mit solcher Beharrlichkeit und Sicherheit die größten Fabeln über Molina's Schrift und Lehre, daß sie die öffentliche Meinung machten und gute Greise, wie Madrutius und Baronius, welche sich des Argen nicht versahen, völlig berückten. Was letztere unter solchem Einflusse niedergeschrieben haben, kann doch fürwahr nicht als Autorität gegen Molina verwendet werden.

[2] Hören wir darüber Poussines, den Geschichtschreiber der Gesellschaft: His humanis consiliis suum superius (ut solet) divina Providentia miscebat, osten-

Dennoch war die Gefahr nicht so groß, als sie damals Freunden und Gegnern der Jesuiten zu sein schien. Cardinal Monopoli, dem Clemens sein Inneres offenbarte, theilte Paul V. mit, es sei nicht die Absicht des Papstes gewesen, den eigentlichen Streitpunkt zu entscheiden, sondern er habe einige Sätze von Augustinus definiren wollen. Damit, so setzte Paul V. hinzu, wäre nichts geschehen gewesen, weil beide Parteien jene Sätze annahmen [1].

Wir können immerhin zugeben, daß Clemens VIII. eine Zeit lang gegen Molina eingenommen war. Allein kurz vor dem Tode des Papstes trat in seinen Gesinnungen ein Wechsel ein. Mehreres trug hierzu bei. Vor Allem das entschiedene Auftreten des Cardinals Perronius für die Lehre der Gesellschaft. Er war von Heinrich IV. als Gesandter nach Rom geschickt worden. Bellarmin nahm diese Veranlassung wahr, um seinen Collegen in einem Briefe aufzufordern, daß er doch gegen die dem Calvinismus verwandte Lehre von der praedeterminatio physica beim Papste auftreten möge [2]. Das that denn auch Perronius mit der größten Bestimmtheit. Unter Anderem sagte er dem Papste: wenn Se. Heiligkeit den Thomismus definirte, würden sicher die Häretiker Deutschlands und Frankreichs unterschreiben und erklären, daß ihre eigene Lehre definirt worden [3]. Das mußte Eindruck auf den Papst machen. Niemals hatte die Kirche ein so hellstrahlendes Dreigestirn gelehrter Controversisten zu gleicher Zeit gehabt, als Bellarmin, Perronius und Stapleton waren. Clemens VIII. selbst schätzte diese Männer ungemein hoch. Bellarmin und Perronius hatte er eben deßhalb mit dem Purpur bekleidet, und aus den Schriften Stapleton's ließ er sich während des Essens vorlesen. Sie alle hatten die Lehre des Calvinismus, dessen Bekämpfung sie ihr ganzes Leben und ihre außerordentlichen Talente weihten, eifrigst studirt;

---

dendi sui numinis in ejus causae tutela, quam omnia undique praesidia deficerent, omnes incommoditates urgerent, obligandaeque sibi nostrae fiduciae, ubi tandem intellexissemus ex eventu, Dei utique solius praesenti auxilio servatam esse ex ultima pernicie rem famamque nostram, quo tempore in eas omnes omnium hominum opes conjurassent.

[1] Paul V. sagte das bei einer dem spanischen Gesandten gegebenen Audienz gemäß einem Documente, das wir später mittheilen werden.

[2] Dieser Brief ward zuerst herausgegeben von Lämmer, Meletematum Romanorum mantissa p. 381.

[3] Man hat dieß Wort in Abrede stellen wollen, aber Bischof Habert bezeugt, es aus dem Munde Perron's selbst gehört zu haben. Meyer l. 5. c. 53. p. 533. Der Cardinal wiederholte es übrigens in der letzten entscheidenden Sitzung der Congregation auch noch vor Paul V.

Perronius war selbst in dieser Irrlehre erzogen worden. Und nun sprachen sie einmüthig aus, daß die Lehre von der gratia per se efficax und praedeterminatio physica wenig oder gar nicht vom Calvinismus verschieden sei. Ihre Ansicht war nicht unfehlbar, mußte aber Clemens VIII. von einer Entscheidung zu Gunsten jener Lehre abhalten.

Zudem wurde das Urtheil dieser berühmten Controversisten durch die Zustimmung der meisten Universitäten bekräftigt. Daß die Hochschulen Deutschlands und Spaniens zum größten Theil der Lehre der Jesuiten günstig waren, wurde oben bemerkt. Auch die Pariser Universität, die erste aller theologischen Schulen, stimmte derselben bei. Wie sie zur Zeit der Reformation und der unmittelbar folgenden dachte, zeigt nicht nur das widerwillig abgelegte Geständniß Petrus de Soto's (siehe „Entstehung der thom.-mol. Controverse" S. 85), sondern ganz besonders das Concil der Kirchenprovinz Sens, das in Paris gehalten wurde und dessen Theologen gerade die Pariser Doctoren waren [1]. Die Hochschule beharrte in dieser Anschauung auch nach Ausbruch der molinistischen

[1] Das Zeugniß dieses Concils ist den Thomisten so unbequem, daß sie dasselbe anfangs in den Congregationen de auxiliis durch die Ausrede zu entkräften suchten, das Concil sei vom hl. Stuhl nicht bestätigt. Doch hören wir die Worte der Synode: Juxta scripturam sacram eo extendimus [liberum arbitrium], ut voluntas humana, misericordiae praevenientis auxilio suffulta et interiori et occulto secretioris inspirationis afflatu contacta, sese convertat in Deum. . . . Neque tamen tanta gratiae necessitas libero praejudicat arbitrio, cum illa semper sit in promptu, nec denique tale sit hujusmodi trahentis Dei auxilium, cui resisti non possit. . . . Frustra certe Stephanus Judaeos durae cervicis et incircumcisi cordis argueret, qui semper Spiritui Sancto resisterent (Decret. 15 fidei). Das Concil sagt hier auf das Deutlichste, daß der Mensch dem Ziehen der wirksamen Gnade in sensu composito widerstehen könne; denn es spricht, wie aus den der hl. Schrift entlehnten Beweisstellen sich ergibt, von einem Vermögen des Widerstandes, das der Mensch auch verwirklichen könne und leider nur zu häufig verwirklicht. Billuart, welcher wiederholt darauf hinweist, daß das Concil nicht vom hl. Stuhl bestätigt sei, sucht sich mit folgender Erklärung zu helfen: Dici potest . . . sensum Concilii esse, de facto resisti gratiae efficaci non immediate in se, sed mediate, quatenus resistendo sufficienti, resistitur efficaci, quae in sufficienti offerebatur. Diese Erklärung ist ganz gegen den natürlichen Sinn. Wenn *secretioris inspirationis afflatu tangere* und *trahere* den Zug der gratia efficax bedeutet, von dem die Lutheraner behaupteten, daß derselbe die Menschen nöthige: so bedeutet *trahentis* Dei auxilio resistere und inspirationes extinguere nicht nur, daß diese Gnade angeboten sei, sondern bereits den Menschen thatsächlich ziehe, welcher sich aber dagegen stemmt und die bereits erhaltene Inspiration unterdrückt. Noch deutlicher erhellt der Sinn des Concils aus der Erklärung des Pariser Doctors und Theologen der Synode, Clichtoveus, welche aus den Acten des Concils zusammengestellt wurde und zugleich mit den Concilsbeschlüssen im selben Druck,

Streitigkeiten, und ihre berühmtesten Professoren aus der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts: Gamachäus[1], Hallier[2], Duval[3], Ysambert[4], Habert, Abelly[5], traten entschieden gegen den neuern Thomismus auf; ja der Cistercienser Petrus a S. Josepho aus der Congregation der Feuillanten schrieb im Jahre 1647: „Ich weiß bestimmt, daß von allen Professoren der Sorbonne, welche seit 50 Jahren die Theologie gelehrt haben, es auch nicht einen einzigen gegeben hat, welcher den Meinungen Bañez' gefolgt sei.“ [6] Ähnliches sagt um dieselbe Zeit Habert [7]. Und sogar die größten Gegner unserer Gnadenlehre müssen, wohl oder übel, Thatsachen eingestehen, welche die Stimmung der französischen Theologen

---

Format und Verlag erschien. Clichtoveus bringt folgenden Einwurf der Lutheraner gegen das katholische Dogma von der Freiheit vor: Vocationi et tractui supernae virtutis non potest humana vis resistere. . . . Si traxerit nos Pater coelestis, non possumus trahentem non sequi, quia fortior nobis est et valentior viribus. Hier ist offenbar nicht vom Anerbieten, sondern vom wirklichen Ziehen der gratia efficax die Rede. Was antwortet nun Clichtoveus? Etwa wie die Thomisten: der Mensch könne in der That nicht der den Willen ziehenden gratia efficax in sensu composito, sondern nur in sensu diviso (d. i. mit einem Vermögen, dessen Verwirklichung unmöglich ist) widerstehen? Er antwortet vielmehr wie die Jesuiten: Vocat et *trahit* Deus ad se homines, non vim inferendo voluntati et eam cogendo, sed *ipsam hortando incitandoque ad bonum*. . . . Potest etiam qui trahitur, *contranitendo* huic divinae attractioni, non sequi eam, quoniam ea ipsa virium nixu non fit nec violentia, sed interiore quodam et spirituali impulsu, *invitante voluntatem ad bonum*, sed non ingerente illi aliquam vim aut violentam necessitatem. Unde Prov. 1, 24: „Quia vocavi et renuistis, extendi manum meam, et non fuit, qui aspiceret.“ Quae dilucide produnt: plerosque Deum *trahentem* extendentemque manum suam aspernari recusareque *tractum ejus*. (Compendium veritatum . . . per Jod. Clichtoveum. Parisiis ex off. Simonis Colinaei. 1529. fol. 132 s.) Deutlicher als hier kann nicht gesagt werden: 1) daß die gratia efficax nicht in einer physischen Prädetermination bestehe, und 2) daß man derselben auch in sensu composito widerstehen könne.

[1] In I, II, qu. 111. c. 6; bei Liv. de Meyer l. II. c. 14.

[2] P. I. Anal. Cog. n. 65. sqq.; bei Liv. de Meyer l. c.

[3] Duval, Tom. I. tract. de grat. qu. 7. art. 3. p. 882. Duval pflichtet ausdrücklich der Lehre des Suarez bei.

[4] Tom. II. in I. II. tract. de gratia disp. 7; bei Liv. de Meyer l. II. c. 14.

[5] In seiner Medulla theol. de gratia c. 3. sect. 1. ed. Ratisb. 1839. p. 310.

[6] Théologie du temps p. 1. c. 7. pag. 58. Je scay bien, qu'entre tous les professeurs (de la Sorbonne) qui ont enseigné la théologie depuis cinquante ans, il n'y en a pas eu aucun, qui ait suivi les opinions de Bagnez.

[7] Theologia Gr. Patr. de gratia l. 2. cap. 17. § 4. E diametro pars eorum altera, quae longe numerosior, *Sorbonica praesertim cathedra et palaestra*, non alia graviore de causa praedeterminationi physicae bellum indicit, quam metu admittendae per ipsius veluti posticum necessitatis.

hinlänglich bekunden. Denn nach Serry[1] erklärte Antonius Rosa, Bischof von Senlis, gegen Ende 1601 dem Papste: die Sorbonne habe die physische Prädetermination als Häresie verworfen, und die 35 Theologen, welche mit ihm das Licentiat erhalten, hätten in öffentlichen Disputationen sich für die Gnadenlehre der Gesellschaft ausgesprochen. Ebenso klagten nach den Acten Peña's die beiden Pariser Le Bossu und de Creil, welche unter den Censoren Molina's waren, in der Sitzung der Congregation vom 5. December 1601: die Jesuiten hätten die scharfsinnigsten und talentvollsten Männer Frankreichs (los mas agudos y ingeniosos hombres de Francia) zur Annahme ihrer Ansichten vermocht. Deßhalb schrieben sie an die Sorbonne, um diese von allen Schritten gegen die Thomisten abzuhalten: daß die Jesuiten sich rühmten, die Sorbonne stände auf ihrer Seite, doch diese möge sich nicht in besagte Frage einmischen, welche nun bald der heilige Stuhl entscheiden würde. Auch Clemens VIII. erklärte um dieselbe Zeit (December 1601): es sei ihm berichtet, daß Molina's Lehre in Frankreich immer mehr Zustimmung erhalte.

Wo nun die berühmteste theologische Schule mit so vielen andern Universitäten, wo die größten Controversisten: Bellarmin, du Perron, Stapleton, mit so vielen andern Theologen entschieden für die Gnadenlehre der Jesuiten auftraten, konnte der Papst sich nicht bewogen fühlen, den nichts weniger als ausgezeichneten Censoren Molina's, die dessen Verurtheilung forderten, nachzugeben.

Endlich hatte Clemens VIII. sich durch eigenes Studium des Molina überzeugt, wie weit dieser vom Pelagianismus entfernt sei. Nach dem Tode des Papstes schenkte Cardinal Aldobrandini, sein Neffe und Erbe, das Exemplar der Concordia des Molina, welches Clemens VIII. gebraucht, durchlesen und mit Anmerkungen beschrieben hatte, der Gesellschaft Jesu. In diesen Anmerkungen sucht der Papst Molina gegen den Vorwurf des Pelagianismus zu rechtfertigen. Clemens VIII. hatte, wie oben bemerkt, gewollt, daß die Sätze Molina's an der Lehre des hl. Augustin geprüft würden. Lange Zeit dauerte es jedoch, bis man der eigentlichen Controverse über die Wirksamkeit der Gnade näher rückte. Zuerst ward über die natürliche Willenskraft disputirt. Erst später wollte der Papst, daß man auch über die scientia media verhandele.

---

[1] Serry, Hist. congr. de auxil. l. 2. cap. 25 (26).

Der Papst starb am 5. März 1605, des Lebens überdrüssig, wie die Acten der unter seiner Regierung gehaltenen Consistorien erzählen[1]. Viel mochte hierzu der Trotz unbändiger Adelsgeschlechter beigetragen haben; ohne Zweifel aber auch die Thatsache, welche Paul V. von ihm erzählt, daß er sich durch die Bestellung der Congregationen de auxiliis in etwas verwickelt hatte, woraus er keinen Ausgang mehr sah. Nach dem kurzen Pontificate seines Nachfolgers Leo XI. ward am 16. Mai 1605 Paul V. gewählt. Derselbe war entschlossen, die lästige Controverse bald zu beendigen. Er zeigte sofort, wohin er neigte. Denn er wollte durchaus nicht den Cardinal Bellarmin in seine Diöcese ziehen lassen, sondern hielt ihn in Rom zurück. Auch ließ er bereits in der zweiten jetzt folgenden Congregation sofort den Disput über den eigentlichen Streitpunkt, die determinatio physica, beginnen, was die Jesuiten sehnlichst, aber bisher vergebens gewünscht hatten. Von nun an wurde in den folgenden 16 Congregationen über diesen Gegenstand disputirt. Die Rollen waren gewechselt. Hatten die Jesuiten früher Molina gegen die Anklagen der Dominicaner vertheidigen müssen, so traten sie nun als Kläger gegen die physica praedeterminatio auf, brachten dagegen viele Stellen aus der heiligen Schrift, den Vätern, dem heiligen Thomas, den großen Scholastikern vor, und reichten endlich eine ausführliche Schrift ein, welche durch Gegenüberstellung wörtlicher Texte aus den Calvinisten und den Thomisten die Ähnlichkeit beider Systeme zeigen sollte. Diese Disputationen dauerten bis zum 1. März 1606.

[1] Das Manuscript dieser Consistorialacten befindet sich in der Corsini'schen Bibliothek.

6. Das Ende der Congregationen de auxiliis.

Bisher gab es nur sehr unzuverlässige Nachrichten über den Schluß der berühmten Congregationen. Was Serry über die Gutachten der Censoren und die Verdammungsbulle gegen Molina erzählt, ist ein ganz unzuverlässiges Gemisch von Wahrem und Falschem. Bezüglich der letzten entscheidenden Sitzung der Congregation vom 27. Aug. 1607 muß er aber eingestehen, daß er nichts Bestimmtes darüber wisse. Dasselbe bekennt auch Livinus de Meyer. Um so mehr freuten wir uns, als wir autographe Aufzeichnungen des Papstes Paul V. über die Schlußcongregation und die darin abgegebenen Vota der Cardinäle auffanden. Bei denselben waren zugleich die Originalien der Vota des Cardinals Pinelli und des Carmeliters Bovius. Aus diesen authentischen Actenstücken können wir uns leicht eine richtige und klare Vorstellung von dem Schlusse der berühmten Congregationen machen.

Nach der letzten Disputation am 1. März 1606 befahl der Papst[1] den Censoren, ihre Vota abzugeben. Sie sollten über folgende Punkte sich aussprechen: 1) welche Sätze als zum Glauben gehörig entschieden und 2) welche verurtheilt werden zu müssen schienen; 3) was für ein Unterschied zwischen den Meinungen der betreffenden Katholiken und den verurtheilten Irrthümern der Häretiker obwalte, 4) und ob in der Bulle der Entscheidung der Bücher Erwähnung zu thun sei, in denen die Sätze gefunden würden, und der religiösen Orden, zwischen denen dieser Streit

[1] Der Befehl findet sich im Anfange des Votums von Bovius:

Beatissime Pater. Etsi per alia scripta S. V. oblata jam explicavi, qua facillima et optima ratione videretur mihi pro tenui meo judicio posse terminari longa haec et difficilis controversia, nunc tamen quia S. V. jubet ut sententiam nostram dicamus eam reducentes ad haec capita videlicet: quaenam propositiones videantur definiendae de fide; quae condemnandae; quid intersit inter horum catholicorum sententias et damnatos haereticorum errores; et an in bulla definitionis facienda sit mentio librorum, in quibus pp. reperiuntur, et Religiosorum ordinum, inter quos fuit haec controversia, ut respondeam in terminis ad quatuor proposita etc.

sei. Was Bovius auf diese Frage antwortet, bestätigt die allgemein bekannte Thatsache, daß er entschieden für die Doctrin Molina's und gegen die Prädeterminationslehre auftrat. Deßhalb stehen wir hier ab von der Wiedergabe seines Votums, zumal es auch bereits von Serry im Supplement seines Werkes veröffentlicht worden ist. Am Schlusse fügte Bovius die Idee einer Bulle bei, um sein Votum faßlich darzustellen. Dasselbe that auch der Erzbischof von Armagh; vielleicht stammt jedoch sein Entwurf schon aus den Zeiten Clemens' VIII., da St. Amour das Schriftstück eine Bulle Clemens' VIII. nennt. Wenn diese Vermuthung richtig ist, so begreift sich, daß Bovius dem Entwurf der Gegner einen andern gegenüberstellen wollte. Da der Papst keinen der beiden Entwürfe adoptirte, vielmehr den Plan einer feierlichen Entscheidung verwarf, so haben diese Schriftstücke absolut keinen officiellen Charakter.

Wie huldvoll Paul V. die den Jesuiten günstige Arbeit des Bovius entgegennahm, bewies er durch die That, indem er diesen Carmeliter gleich darauf zum Bischof von Molfetta machte. Im autographen Original des Votums unterzeichnet sich Bovius noch nicht als Bischof, während bereits Cardinal Pinelli in dem seinigen von diesem Votum als dem eines Bischofes spricht. Bovius ward also nach Abgabe seines Votums zum Bischof ernannt. Hiermit stimmt auch die Zeit seiner Ernennung und Präconisation überein, da Bovius gemäß der Bibliotheca Carmelitana von Cosmas de Villiers[1] am 29. Januar 1607 zum Bischof von Molfetta präconisirt wurde und am 11. Febr. 1607 die bischöfliche Weihe erhielt. Fast zu gleicher Zeit gab Paul seiner großen Liebe und Achtung gegen die Gesellschaft Jesu dadurch ein hell leuchtendes Zeugniß, daß er dieselbe bei der Bekräftigung ihres Institutes (Const. *Quantum religio,* 4. Sept. 1606) einen „heiligen, nie genug gerühmten" Orden nannte.

Nach Serry soll der Papst den obenerwähnten Befehl so gegeben haben, daß er zuerst jedem Censor verbot, in Betreff seines Votums sich mit den andern zu berathen, später jedoch den Censoren erlaubte, gemeinschaftlich ihr Urtheil abzufassen. Die Majorität (nämlich alle mit Ausnahme Bovius' und des Erzbischofs von Armagh) verwarf 42 Propositionen, die angeblich aus Molina gezogen worden, während Bovius

[1] Pag. 729. tom. I. (Aurelianis, 1752). Das gefeierte Werk von Gams (Series Episcoporum) notirt bei Bovius nur das Jahr seiner Consecration.

auf sein früheres Votum verwies, der Erzbischof von Armagh aber die Sätze aus Molina, welche er verurtheilt sehen wollte, etwas kürzer faßte, so daß nur 30 herauskamen. Plumbinus hatte früher gleich Bovius gegen die Censurirung Molina's protestirt, gesellte sich aber später dessen Gegnern bei [1]. Von diesen Sätzen gilt dasselbe, was wir wiederholt von den früheren Sätzen der nämlichen Censoren gesagt haben, daß sie entweder die Lehre des Molina unrichtig wiedergeben oder, wenn sie letztere richtig wiedergeben, sie auch von andern großen Theologen gelehrt werden. Wir begnügen uns, das am ersten Satze nachzuweisen.

In statu naturae lapsae, so lautet derselbe, potest homo cum solo concursu generali Dei efficere bonum opus morale, quod in ordine ad finem hominis naturalem sit verae virtutis opus, referendo illud in Deum, sicut referri posset ac deberet in statu naturali.

In dieser Proposition wird die Läugnung des 37. bajanischen Satzes censurirt, der also lautet: Cum Pelagio sentit, qui boni aliquid naturalis, hoc est, quod ex naturae solis viribus ortum ducit, agnoscit. Das erhellt aus der Vergleichung beider Sätze, aber noch weit mehr aus den Ausreden der thomistischen Vertheidiger der Censur Molina's. Es ist an dieser Stelle, daß Serry jene berüchtigte Interpunction vertheidigt, wonach der Sinn des Schlusses der gegen Bajus erlassenen Bulle wäre, daß verschiedene Sätze des Bajus im Sinne des Autors gelehrt werden dürften. Doch wer eine solche Ausflucht gebraucht, richtet sich und die Sache, welche er vertritt. Denn diese Ausflucht bezweckt im Grunde dasselbe, was die jansenistische Unterscheidung von Recht und Thatsache, daß man nämlich die von der Kirche verurtheilten Häresien ruhig festhalten und sich doch noch dabei als gehorsames Kind der Kirche geberden dürfe. Billuart bedient sich deßhalb einer anderen Ausrede Serry's, indem er sagt, Bajus und Molina sprächen von verschiedenen Dingen, Bajus bloß von etwas natürlich Gutem, Molina von einem Werke wahrer Tugend: Bajana propositio loquitur de bono opere

[1] Daß die Censoren 42 Propositionen von Molina censurirten, wird in den autographen Documenten Paul' V. und Card. Pinelli's, die wir gleich geben werden, ausdrücklich behauptet. Pinelli sagt, Bovius und der Erzbischof von Armagh hätten den übrigen Censoren nicht beigestimmt, sowie früher Plumbinus und der Bischof von Aquila von ihnen abgewichen wären. Hiernach ist offenbar, daß Plumbinus für die Censurirung der 42 Propositionen votirte, während der Erzbischof von Armagh gleichfalls für die Verurtheilung von 30 Sätzen war und schließlich nur Bovius gegen jegliche Censurirung Molina's stimmte. Serry hat solches mit Recht behauptet, und Livinus de Meyer irrt, wenn er glaubt annehmen zu müssen, daß Plumbinus bei seiner frühern, dissentirenden Meinung beharrt habe. Leider konnten wir die 42 Sätze nur in einer Copie bei den andern Documenten entdecken. Die Copie kommt im Wesentlichen mit der Version, welche Serry gibt, überein, weßhalb wir hier von deren Wiedergabe abstehen.

naturali tantum, Moliniana vero de opere morali, quod sit verae virtutis opus[1]. Aber diese Ausrede ist haltlos. Es heißt nämlich bei Molina: Cum solo concursu naturali Dei, absque alio dono vel auxilio gratiae, potest homo efficere opus bonum morale, quod fini *naturali* hominis accommodatum atque *comparatione illius* sit vere bonum ac virtutis opus; non tamen, quod fini supernaturali sit accommodatum, quodque comparatione illius sit bonum *simpliciter* ac virtutis opus dici queat[2]. Konnte Molina schärfer ausdrücken, daß er nur von einem bonum opus naturale sprechen wollte? Aber man sehe zugleich, wie die Censoren sammt Billuart mit dem Text Molina's verfahren. In demselben Satz, wo dieser behauptet, der Mensch könne beziehungsweise etwas wahrhaft Gutes und Tugendhaftes ohne die Gnade vollbringen, läugnet derselbe auch, daß man dieses relative Gute, in Bezug auf den übernatürlichen Endzweck, einfachhin gut und tugendhaft nennen dürfe. Das Letztere, was die Ausdrucksweise des Jesuiten völlig harmlos macht, wird unterdrückt und vere bonum et virtutis opus in verae virtutis opus verändert. Tadelt aber Billuart, daß Molina das natürliche Gute nicht nur gut, sondern auch ein Tugendwerk genannt hat, so ist auch dieser Tadel nicht nur ungerecht, weil die wahrhaft gute That den Namen eines Tugendwerkes verdient, sondern auch völlig unthomistisch, weil Molina seine Ausdrucksweise dem hl. Thomas entlehnt. Dieser lehrt nämlich ex professo, der Mensch könne aus natürlicher Kraft moralische Tugenden sich erwerben, dieselben seien beziehungsweise, nicht aber einfachhin wahre Tugenden: *Virtutes, quae sunt hominis in quantum est homo,* ... non excedunt facultatem humanae naturae, unde eas per sua naturalia homo potest acquirere. Qu. 1. de virt. in comm. art. 9. in c. Solches wird dann ausführlich dort bewiesen und kurz in der Summa (I, II. qu. 63. art. 1 u. 2) wiederholt. An der zuerst citirten Stelle (art. 10. ad 1) unterscheidet er so zwischen den natürlichen und übernatürlichen Tugenden, daß er die ersteren beziehungsweise, die letzteren aber einfachhin Tugenden nennt. Dieß führt er in der Summa weiter aus. Denn er sagt: Si illud bonum particulare sit verum bonum, puta conservatio civitatis vel aliquid hujusmodi, erit quidem *vera virtus,* sed imperfecta, nisi referatur ad finale et perfectum bonum. Et secundum hoc *simpliciter vera virtus* sine caritate esse non potest (II, II. qu. 23. art. 7. in c.). Dieselbe Lehre trägt der hl. Thomas I, II. q. 65. a. 2 vor; und damit sie nicht mißverstanden werde und der heilige Lehrer nicht „in Widerspruch mit Aristoteles und darum auch mit sich selbst und den Übrigen" gebracht werde, merkt Cajetan zu beiden Stellen an: der hl. Thomas spreche hier als Theologe, der das übernatürliche Ziel im Auge habe und darum die natürlichen Tugenden nur „beziehungsweise" Tugenden nenne; letztere seien

[1] Summa S. Thomae, t. I. diss. VI. art. 6 de scientia media. Ed. Parisiensis a. 1876. I, 215. Billuart folgt in seinem geschichtlichen Excurs der Geschichte Serry's, weßhalb er darin ebenso unzuverlässig ist.

[2] Qu. 14. art. 13. disp. 5.

im Bezug auf den natürlichen Endzweck „einfachhin" Tugenden. Man sieht, Molina hat seine Lehre und selbst seine Ausdrucksweise dem hl. Thomas entnommen. Und dennoch verurtheilen ihn die Censoren, welche für den englischen Lehrer eifern! Aber vielleicht thaten sie es, weil Molina behauptet, aus natürlicher Kraft könne man die Tugenden ausdrücklich auf Gott beziehen? Doch auch das lehrt Thomas, indem er behauptet, der Mensch könne aus natürlicher Kraft Gott erkennen und lieben, II, II. qu. 171. a. 2. ad 3: Alio modo est aliquid supra naturam humanam, quantum ad modum actus, non autem quantum ad substantiam ipsius, sicut diligere Deum et cognoscere eum in speculo creaturarum. Zu diesem Artikel sagt Cajetan *(Ad horum evidentiam)* mit dürren Worten: Potest homo naturae viribus Deum diligere, sed non meritorie. Ebenso Bañez: Diligere Deum et cognoscere ipsum in speculo creaturarum ... homo per naturam potest (ad II, II. qu. 24. a. 2 circa finem). Man kann aber Gott nicht erkennen und lieben, ohne eben hiermit einen Act auf Gott zu beziehen. Zudem kann der Mensch leichter einen tugendhaften Act, welcher ja schon durch sich selbst auf Gott, als unser Endziel, gerichtet ist, auch ausdrücklich auf denselben beziehen, als ihn lieben. Oder sollte Jemand, der aus natürlichem Gerechtigkeitssinn eine große Ungerechtigkeit meidet, dieß nicht mehr thun können, wenn beim Gedanken an diese Ungerechtigkeit die natürlichen Schrecken des Gewissens ihn an einen höheren Richter mahnen? Es bleibt also dabei, die für den hl. Thomas und die reine Kirchenlehre eifernden Censoren haben in dem ersten Satze, den sie aus Molina censuriren, die Lehre des hl. Thomas und aller Scholastiker verurtheilt, dagegen einen Satz des Bajus sanctionirt. Hiernach wird es uns der Leser nicht verübeln, wenn wir von einer Kritik der folgenden Sätze abstehen; der erste Satz zeigt hinlänglich, wie die Censoren verfuhren. Auch haben wir bereits oben (S. 5 ff., 62 f.) kurz und bündig zusammengestellt, welches die Lehre Molina's sei, welche Sätze ihm fälschlich beigelegt und welche ihm mit Unrecht als Neuerung vorgerückt worden.

Paul V. scheint nun diese 42 Propositionen den Cardinälen, welche Mitglieder der Congregation waren, übergeben zu haben. Wir besitzen darüber, wie oben bemerkt, ein Votum des Cardinals Pinelli[1], worin er

[1] Wir wollen hier das wichtige, mit der eigenhändigen Unterschrift des Cardinals versehene Actenstück mittheilen:

Beatissime Pater. Vidi propositiones datas a DD. consultoribus Congregationis institutae a Clem. VIII. fel. rec. super controversiis, quae ortae sunt de auxiliis divinis, de qua re mihi occurrunt aliqua, quae S. V. humiliter consideranda propono.

Negotium est maxime arduum, prout S. V. optime novit, ab omnibusque Universitatibus ac toto christiano orbe cum maximo desiderio exspectatur, quid de tota re a S. V. atque ab hac S. Sede decernatur.

Cum negotium sit gravissimum et undique maximis plenum difficultatibus et ab Eccl. Catholica adhuc sit indecisum, multa eget consideratione, ne ejus

ausführt, man könne sich nicht auf das Urtheil der Censoren in dieser hochwichtigen Sache verlassen, der Papst solle darum auch ausgezeichnete

---

determinatione inter Catholicos et Religiosos oriantur novae contentiones atque scripta, quae maximam possint procedente tempore S. V. afferre molestiam atque catholicae fidei incommodum.

Hi DD. Consultores praesupponunt has 42 propositiones, quas proponunt condemnandas, esse propositiones Molinae et quae ex commentariis dicti Molinae habeantur, cum tamen in disputationibus (prout S. V. optime memoria tenere potest) tempore Clementis VIII. multa negarentur esse in operibus dicti Molinae, sed quia ego non sum theologus, sed canonista circa hoc me remitto ad theologiae professores.

Cum variae sint DD. Consultorum sententiae super hujusmodi re et in qualificatione harum propositionum non conveniat inter illos, prout patet ex voto Epi. Melphitensis S. V. dato et ex sententia Archiep. Armachanensis, quae non convenit cum aliis, prout ab initio Episcopus etiam Aquilanus et Pater a Plumbino non consentiebat ceteris: patet negotium esse maximi ponderis et plurimas habere difficultates et per consequens maximam circa illud requiri consultationem.

Quod etiam confirmatur ex diversitate opinionum inter Card. theologos, qui inter se maxime sunt contrarii. Quare si hodie Romae coram S. V. Christi in terris Vicario propter gravitatem negotii diversae diversorum sunt opiniones, mature et consulto procedendum est super expeditione et praesertim his temporibus, ne detur occasio haereticis et aliis scribendi et alia faciendi, quae procedente tempore novos tumultus movere possent in Ecclesia S. Dei. — Hoc monuit saepe Rmus D. meus Card. de Perrone in Congr. coram Clem. VIII., asserens, quod nisi hoc negotium determinaretur, prout requirit gravitas ipsius, haeretici multa scribendi sumerent occasionem ad damnum s. catholicae fidei.

Neque, ut ingenue fatear, pro tenuitate ingenii mei omnes hi DD. Consultores mihi visi sunt inter disputandum adeo insignes ac excellentes theologi, ut tota haec moles judicio illorum committi debeat.

Cum autem nulla praetermittenda sit diligentia in re tam gravi, putarem (quae humillime S. V. dixisse volui) optimum fore si insigniores theologi in toto terrarum orbe eligendi sine strepitu et secreto per literas consulerentur, tam in Gallia quam in Hispaniis et Germania et in omnibus Universitatibus, quod maxime ostenderet prudentiam et sedulitatem S. V. in re tam gravi, dum consilia undique requirit ad maximam omnium in Republica Christ. determinationem.

Interim censerem, quod S. V. postquam habuit vota omnium DD. Consultorum, ipsos dimitteret, ut possint adire suas ecclesias quanto citius. Post omnem vero adhibitam diligentiam poterit, Spiritu Sto. assistente, S. V. decernere, quidquid ab eodem Spiritu illi dictabitur in honorem Dei sanctaeque fidei incrementum.

Expedire insuper censerem si S. V. praeciperet generalibus Dominicanorum, Jesuitarum ac aliarum religionum, ne donec ab hac S. Sede circa has controversias decernitur audeant eorum subditi aliquid tam in scriptis quam in concionibus et lectionibus tractare de hujusmodi materia sub poenis V. S. bene visis.

Theologen in andern Ländern zu Rathe ziehen, inzwischen die jetzigen Censoren entlassen, den Theologen die Behandlung dieser Streitfrage untersagen, endlich die Werke Molina's verbieten, so lange sie nicht verbessert worden wären. Er gestand freilich, daß manche Sätze in Molina censurirt worden, betreffs deren die Jesuiten unter Anführung zahlreicher Citate behaupteten, daß Molina sie gar nicht lehre oder, wenn doch, auch viele andere katholische Theologen sie aufstellten. Paul V. befragte nun bei einer Audienz, die er Aquaviva gab, auch diesen über die Frage, insbesondere aber über das (von Pinelli beantragte) Verbot der Werke Molina's. Aquaviva antwortete in einem kurzen Promemoria[1], wie ungerecht es wäre, das Werk Molina's, welches von der Inquisition und verschiedenen Universitäten approbirt worden, zu verbieten; er sei bereit, einer Commission von Cardinälen zu beweisen, daß unter den censurirten Sätzen Molina's die einen gar nicht von ihm, die andern aber auch von vielen andern Theologen gelehrt worden; ein Verbot des Werkes Molina's würde von den Gegnern als eine Verurtheilung der Gnadenlehre der Gesellschaft Jesu hingestellt werden.

Ob diese bündige Auseinandersetzung Pinelli überzeugt oder aber dieser selbst den Widerspruch in seinem Votum eingesehen habe, wissen wir nicht; genug, er brachte in der letzten entscheidenden Sitzung der Congregation nicht mehr den Antrag auf ein Verbot der Werke Molina's vor. Paul V. wandte sich aber ganz besonders an den Cardinal du Perron, welcher in der That zu den größten Theologen jener Zeit gehörte. Damit dieser besser die Sache beurtheilen könne, ließ er ihm Anfangs

Addam etiam tempore Clementis VIII. quando de his coeptum est tractari in Congregationibus Cardinales Madrutium, S. Severinae, Dezam, Sarnanum et fere omnes censuisse prohibenda esse opera Molinae donec expurgarentur, quorum omnium testis erit Rmus D. meus Card. Asculanus, quae opinio quemadmodum semper mihi probata fuit, nunc praecipue probatur.

In disputationibus vero coram Clemente VIII. (prout S. V. optime memoria tenere potest) assertum est, nonnullas propositiones Molinae reperiri in aliis auctoribus aliosque scriptores easdem habere sententias, super quibus multa deducebantur et allegabantur.

Multa brevitatis causa omitto; haec tantummodo in honorem Dei atque obsequium S. V. dixisse volui, cujus pedes humillime deosculor.

Dominicus Ep. Ostiensis Card. Pinelli.

[1] Dieses Actenstück war bei den oben erwähnten Dokumenten; es hat keine Unterschrift, wird aber im Register des Bandes dem General der Gesellschaft Jesu beigelegt. Die Handschrift ist völlig dieselbe mit der eines anderen Promemoria, welches sich gleichfalls unter jenen Actenstücken befindet, und nicht nur im Register demselben P. General zugeschrieben, sondern auch von Poussines erwähnt wird.

Mai alle Acten des Tridentinums, welche auf der Engelsburg bewahrt wurden, bringen, einen ungeheuren Actenstoß, wie du Perron den 11. Juli 1606[1] dem Könige schrieb. Im folgenden Jahre drängte Paul V. von Neuem den Cardinal, wie dieser den 25. Juli 1607 dem Könige berichtete; denn er war entschlossen, die Angelegenheit zu beendigen, und wollte es nicht ohne den Beirath des berühmten Controversisten thun. Schon allein dieses Verlangen des Papstes, „die Sache vor der Abreise (des den Jesuiten so günstigen Cardinals) zu erledigen", zeigt genugsam, daß er die Doctrin der Gesellschaft Jesu nicht verurtheilen wollte.

Der Papst suchte sich aber nicht nur bei den in Rom weilenden Cardinälen und Theologen, sondern auch auswärts Raths zu erholen. Er schrieb darum an den hl. Franciscus von Sales, jenes hell leuchtende Licht der Kirche, das durch den Glanz seiner Heiligkeit, seiner theologischen Kenntnisse, seiner wunderbaren Erfolge in der Bekehrung der Irrgläubigen alle Zeitgenossen überstrahlte. Der Heilige rieth von einer Definition ab[2]. Er selbst freilich bekannte sich entschieden zur Gnadenlehre der Gesellschaft Jesu, was später ausführlich bewiesen werden muß. Aber wie zur Lehre, so bekannte er sich auch zu der von den Patres der Gesellschaft insgemein gezeigten Mäßigung, daß er volle Freiheit jeder der beiden Richtungen zu wahren suchte. Der apostolische Stuhl erfüllte diesen Wunsch, wie wir jetzt darthun wollen. Nach den umfassendsten Vorbereitungen entschloß sich Paul V. endlich zum Schlusse der Congregationen de auxiliis. Über die letzte Sitzung berichtet er selbst also in dem schon erwähnten Actenstück:

Die 28. Aug. 1607 in festo S. Augustini, Ecclesiae Doctoris, in monte Quirinali,

Fuit habita congregatio de Auxiliis divinae gratiae, in qua interfuerunt Card. Pinellus, Asculanus, de Giuri, Blanchettus, Arrigonius, Bellarminus, de Perone, de Bubalis et Sti. Eusebii[3].

Den 28. Aug. 1607, am Feste des hl. Augustin, des Kirchenlehrers, im Quirinal,

war Sitzung der Congregation de auxiliis divinae gratiae, bei welcher zugegen waren Card. Pinelli, Asculanus, de Giuri, Blanchetto, Arrigonius, Bellarmin, de Perrone, de Bubalis und Sti. Eusebii.

---

[1] Les ambassades et négociations de l'Illustrissime et Reverendissime Card. du Perron, fol. 493. Bei Liv. de Meyer, Hist. l. 6. c. 22.

[2] Siehe „Entstehung der thom.-mol. Controverse" Broschüre I. S. 5 Anm. 1. Wegen des Paul V. ertheilten Rathes wird der Heilige von Pius IX. im Apostolischen Schreiben, welches ihn zum Doctor Ecclesiae erhebt, gelobt.

[3] Pinelli, Domin., geb. zu Genua 23. Oct. 1541, Bischof von Fermo 14. Aug.

Cardinalis Pinellus fuit in voto, che si debbono far maggior' diligenze, perchè se ben tre o quattro delli Consultori sono valenthomini, nondimeno non si fida in cosa tanto importante del giudicio degl' altri, et che però si facciano venir di Francia, di Spagna et Alemagna homini celebri et dotti, et si comunichi anco il negozio con l'università: che si potria fra tanto, lasciando il punto principale, con una constitutione definire alcune propositioni che non hanno difficoltà et pericolo di questa materia.

Il Card. d'Ascoli: che in questo negozio è venuto il tempo del parto, et però il travaglio è maggiore,

Cardinal Pinelli gab das Votum ab: es müßten größere Anstrengungen geschehen, weil, obwohl drei oder vier Consultoren tüchtige Männer seien, man nichtsdestoweniger bei einer so wichtigen Sache nicht auf das Urtheil der andern bauen dürfe; und man lasse deßhalb von Frankreich, von Spanien und Deutschland berühmte und gelehrte Männer kommen und theile die Angelegenheit auch den Hochschulen mit; unterdessen könnte man mit Übergehung des Hauptpunktes in einer Bulle einige diese Materie betreffende Punkte definiren, welche keine Schwierigkeit oder Gefahr haben.

Der Cardinal von Ascoli: in dieser Angelegenheit sei die Zeit des Gebärens gekommen, und darum die Arbeit

---

1577, Cardinal tit. s. Laurentii in Pane et Perna 12. Jan. 1586, unter Paul V. Bischof von Porto, dann von Ostia, und Decan des heiligen Collegiums. † 9. Aug. 1611.

Bernerius, Hieron., geb. zu Correggio 1540, Dominicaner, Bischof von Ascoli 1586, Cardinal 17. Dec. 1586. † 8. Aug. 1611.

Anna d'Escars, Schwestersohn des Cardinals de Givry, geb. zu Paris 30. März 1546, Benedictiner 6. Dec. 1553 in seinem 8. Jahre, Bischof von Lisieux 1. März 1585, Cardinal 5. Juni 1596, nahm als solcher den Titel der Mutter, de Givry, an. Kam in die Papstwahl 1605, Bischof von Metz 1608, † 19. April 1612; begraben in Metz.

Blanchetto, Laurenz, geb. in Bologna 1545, Cardinal 5. Juni 1596, † 12. März 1612; begraben in der Kirche des Profeßhauses der Jesuiten zu Rom.

Arrigonius, Pompejus, geb. in Rom 1552, Cardinal-Diakon 5. Juni 1596, Erzbischof von Benevent 1607, wo er den Jesuiten ein Colleg gründete. † 4. April 1616 in Neapel.

Bellarmin, Robert, geb. 4. Oct. 1542 in Montepulciano, Jesuit in Rom 20. Sept. 1560, Cardinal 3. März 1599, Erzbischof von Capua (geweiht 21. April 1602) bis März 1605. Legt die Cardinalswürde nieder 16. Aug. 1621 und stirbt 17. Sept. 1621 im Noviziat der Jesuiten in Rom.

Du Perron, Jak. Davy, geb. zu St. Lô in der Normandie 25. Nov. 1556, Calvinist, Convertit. Bischof von Evreux, geweiht in Rom 27. Dec. 1595, Cardinal 17. Sept. 1603, Erzbischof von Sens Oct. 1606. † 5. Sept. 1618.

Bubalus (Buffalo) de Cancellariis, Innocenz, geb. zu Rom 1566, Bischof von Camerino 14. Mai 1601, Cardinal 9. Juni 1604. † 29. März 1610.

Taberna, Ferdinand, geb. in Mailand, Cardinal 9. Juni 1604, Bischof von Novara 1615. † 29. Aug. 1619.

che si ricordava d'haver letto nelli comentarii di Pio II. che fra Dominicani et Minoriti nacque una controversia de sanguine Christi, et Pio II. doppo haver fatto disputare alla sua presenza l'articolo [1], se ben lui et tutti (perchè tutti i Cardinali sentivano per li Dominicani), non volse decider l'articolo per non discreditare li frati minori li quali erano utili nella predicatione per l'impresa contra Turchi.

Che per questa ragione lui giudicava, che nella decisione la quale lui diceva che in ogni maniera si doveva fare secondo il voto dei consultori approvando le 42 propositioni che havevano notate, che si havesse molta considerazione in non parlare dalli padri Gesuiti, et pero proponeva che quanto al punto principale della predeterminatione physica si dovesse far una bolla particulare, nella quale si narrasse, che sopra l'interpretazione del Concilio Tridentino era nata controversia fra alcuni Theologi, perchè il Concilio dice che necessario requiritur quod *liberum arbitrium sit motum a Deo*, et che alcuni tenevano che *moveat physice, realiter et efficienter*, et che alcuni altri *congrue*

größer; er erinnere ſich, in den Commentaren Pius' II. geleſen zu haben, daß zwiſchen Dominicanern und Minoriten eine Streitigkeit über das Blut Chriſti entſtand, und nachdem Pius II. in ſeiner Gegenwart über den Artikel hatte disputiren laſſen, obwohl er ſelbſt und alle (alle Cardinäle nämlich waren für die Dominicaner geſtimmt) —, er doch nicht den Artikel entſcheiden wollte, um die Minderbrüder, welche mit der Predigt für das Unternehmen gegen die Türken nützlich waren, nicht um ihr Anſehen zu bringen.

Um dieſes Grundes willen urtheile er, daß bei der Entſcheidung, welche nach ſeinen Worten durchaus gemäß dem Urtheil der Conſultoren durch Beſtätigung der 42 von ihnen cenſurirten Sätze [d. i. der von ihnen gemachten Cenſur der 42 Sätze] geſchehen müſſe, man ſehr darauf Acht haben möge, nicht von den Patres Jeſuiten zu ſprechen; und darum ſchlage er vor, daß man bezüglich des Hauptpunktes der phyſiſchen Prädetermination eine beſondere Bulle machen ſolle, worin berichtet würde, daß über die Auslegung des Concils von Trient eine Controverſe zwiſchen einigen Theologen entſtanden ſei, weil das Concil ſage, nothwendig werde erheiſcht, daß der freie Wille von Gott bewegt werde, und Einige annehmen, daß er physice, realiter et efficienter

[1] Pius II. ließ in ſeiner Gegenwart durch den Dominicaner-Cardinal Turrecremata und den Franciscaner P. Franciscus Rovere (ſpätern Papſt Sixtus IV.) über die Reliquien des heiligen Blutes disputiren und erließ hierauf die den Franciscanern günſtigere Entſcheidung: Veritati fidei nullatenus repugnat affirmare, Redemptorem Nostrum ex sanguine praefato, ob ipsius passionis memoriam, aliquam partem in terris reliquisse (F. Collius, De sanguine Christi, libri quinque. Mediolani 1617. in 4°. libr. 5. pag. 867). Auch Paul V. ſagte, wie wir ſpäter ſehen werden, daß beide Meinungen (die der Dominicaner und die der Franciscaner) für probabel gelten.

et moraliter, et che però etc. Quanto poi alle propositioni 42 cavate dal libro del Molina, che si condannassero come contenute nel libro del Molina.

Giuri fu di parere: che se ben l'articolo è difficile, nondimeno lui inclinava più à quella parte, che s'attribuisse maggiore potestate à Dio benedetto. Ma che lui conveniva ancora nel istesso parere, che si consultasse meglio il negozio.

Bianchetto: che dalle parole del Concilio gli pareva si cavasse che senza l'aiuto del Signore non possiamo far niente di bono, ponderando quel che dice del dono della perseveranza, et una oratione della chiesa dove si dice: sine te nihil potest mortalis infirmitas, onde inferiva piacerli l'opinione de' Padri di S. Domenico. Ma per la gravità del negozio si facessero maggiori diligenze et avanti altri Cardinali et insieme si videsse, se Molina dica le dette propositioni.

Arrigone: il medesimo, et non li pareva fosse bene di sospendere il libro di Molina se ben da prima si pensava fare, nè dichiari propositioni certe et risolute, perchè non sunt multiplicanda entia inutiliter et si darà occasione agl' heretici di scrivere contra dette propositioni.

Bellarmino: che l'opinione della predeterminazione fisica è di Calvino et Luthero, et che li padri Dominicani sono degni di scusa perchè non hanno visto li libri degli heretici, che Bagnez ha parlato peggio che Molina, biasimando

bewege, und einige andere: congrue et moraliter, und daß deßhalb ꝛc. Was sodann die 42 aus dem Buch des Molina gezogenen Sätze betreffe, so müßten diese als enthalten in dem Buche Molina's verurtheilt werden.

Giuri war der Ansicht, daß, obwohl der Artikel schwierig sei, er nichtsdestoweniger mehr zu der Partei neige, welche größere Macht dem gebenedeiten Gott beilege. Aber auch er stimme in derselben Ansicht [mit Cardinal Pinelli] überein, daß man die Angelegenheit reiflicher erwäge.

Bianchetto: aus den Worten des Concils scheine ihm zu folgen, daß wir ohne die Hilfe des Herrn nichts Gutes thun können, wenn man erwäge, was es vom Geschenk der Beharrlichkeit sage, und ein Gebet der Kirche, worin gesagt werde: Ohne Dich vermag nichts die menschliche Schwäche, woraus er schloß, daß die Meinung der Väter des hl. Dominicus ihm gefalle. Aber wegen der großen Bedeutung der Frage sollten größere Anstrengungen geschehen, und zwar in Gegenwart anderer Cardinäle, und zugleich solle man sehen, ob Molina die genannten Sätze behaupte.

Arrigone: dasselbe, und es scheine ihm nicht gut zu sein, das Buch des Molina zu suspendiren, obwohl man Anfangs gedacht habe, es zu thun; auch solle man nicht gewisse und ausgemachte Sätze definiren, weil die Dinge nicht unnöthig vermehrt werden dürfen, und man werde den Häretikern Anlaß geben, gegen genannte Sätze zu schreiben.

Bellarmin: die Meinung der physica praedeterminatio sei von Calvin und Luther; aber die Patres Dominicaner seien zu entschuldigen, weil sie die Bücher der Häretiker nicht gesehen; Bañez habe schlimmer als Molina geredet, als er den hl. Augustin in

Sto Agostino in materia della reprobatione; che il libro di Molina è stato approvato da due università; che si potria fare una bolla, dove si condannassero alcune propositioni certe, nelle quali convengono l'una et l'altra parte, et le più difficili si lasciassero, come fece Celestino.

Perrone: che l'opinione della praedeterminazione sarà accettata et sottoscritta dagli heretici per bene etc., che Calvino l'enunziò in sensu supposito, et in sensu supposito la dannava il Concilio Tridentino, dicendo che l'homo potest abjicere gratiam; si sforzò di mostrare, che l'opinione dei Gesuiti era lontana da' Pelagiani, con molti lochi di Sto Agostino, dove Sto Agostino mostra, che Pelagiani non amettevano l'illuminazione nell' intelletto et preparazione nella volontà, ma solo la legge et dottrina esterna; che non doveva in alcuna maniera sospendere il libro del Molina et più presto si doveva sospendere il Bagnez per le ragioni già dette; che si desse voce di non aver finito il negozio, ma di voler far maggiori diligenze, ma in effetto non si facessero; che si portasse inanzi il negozio, et si lasciasse sopirsi, che forse Dio farà che le parti s'accordino et varieghino meno.

Buffalo: che non faria altre diligenze perchè faciendole si metteria sotto sopra il mondo et non sarà degno della Sede Apostolica, che si pare a lui che si doveria venire a la definitione o in uno modo

der Materie der Reprobation getadelt; das Buch Molina's ist von zweien Universitäten approbirt, man könne eine Bulle machen, worin man einige bestimmte Sätze, betreffs derer beide Parteien übereinstimmten, verurtheilte und die schwierigeren bei Seite lasse, wie Cölestin es gethan habe.

Perrone: die Meinung der Prädetermination werde [wenn sie definirt würde] von den Häretikern willig angenommen und unterschrieben werden u. s. w. Calvin behauptete sie in sensu supposito, und in sensu supposito verurtheilte das Concil von Trient dieselbe, indem es sagt, daß der Mensch die Gnade abwerfen kann; er strengte sich an, zu beweisen, daß die Meinung der Jesuiten weit von der der Pelagianer entfernt sei, mit vielen Stellen aus dem hl. Augustin, wo der hl. Augustin beweist, daß Pelagianer nicht die Erleuchtung im Verstande und Vorbereitung im Willen, sondern nur das Gesetz und die äußere Lehre annehmen; daß man in keiner Weise das Buch Molina's suspendiren dürfe, sondern viel eher man Bañez wegen der schon genannten Gründe suspendiren müsse; man lasse verlauten, die Angelegenheit nicht beendigt zu haben, sondern größere Anstrengungen machen zu wollen; aber in Wirklichkeit sollten solche [vorab] nicht geschehen, sondern man solle die Vollendung der Sache vertagen und [den Streit] sich einschläfern lassen, Gott werde vielleicht machen, daß die Parteien sich vertrügen und weniger auseinandergingen.

Buffalo: er würde nicht andere Anstrengungen machen, weil man hiermit die Welt drunter und drüber setzen würde, und es werde nicht des Apostolischen Stuhles würdig sein; ihm scheine, daß man zur Definition kom-

o nell' altro ovvero declarare che l' una et l' altra parte probabile.

St. Eusebio: che se l' opinione di l' una et l' altra parte è heretica, che si venga alla determinazione, o quando che no, che si lasci correre cose ecc.

Noi: che In gratia del Signore il Concilio ha definito che necessarium sit, quod liberum arbitrium moveatur a Deo, et che la difficoltà sta an moveat physice vel moraliter et che se bene s' haveria da desiderare che nella chiesa non si fosse questa contentione, perchè dalle discordie si prorompe spesso negl' errori et però era bene dichiararle bene. Tuttavia non vedevamo che adesso ci fosse questa necessità, perchè l' opinione dei Dominicani è molto diversa da Calvino, perchè i Dominicani dicono che la gratia non destruit, sed perficit liberum arbitrium et fa che l' homo operetur juxta modum suum, i. e. libere, et li Gesuiti son differenti da' Pelagiani, li quali ponevano il principio della salute da noi, et loro tengono tutto il contrario. Però non ci essendo necessità precisa di venire a questa definitione, si poteva portar il negozio inanzi acciò il tempo ci consigliasse. Quanto alla propositione, cioè di far una constitutione nella quale si dichiarassero quelle che non sono in controversia, non ci pareva bene, perchè non era necessario et si daria occasione agl' heretici di cavillare, et che se le propositioni erano cattive, alcune di quella natura, il sant' Ufficio poteria procedere contro quelli che l' havessero tenute.

man müsse in der einen oder der andern Weise oder auch beide Theile als probabel erklären.

St. Eusebio: wenn die Meinung der einen oder der andern Partei häretisch sei, solle man zur Entscheidung kommen; wenn nicht, solle man die Sachen laufen lassen ꝛc.

Wir: In der Gnade des Herrn habe das Concil definirt, es sei nothwendig, daß der freie Wille von Gott bewegt werde; die Schwierigkeit liege darin, ob er physisch oder moralisch bewegt werde; und obgleich zu wünschen wäre, daß jene Streitigkeit in der Kirche nicht wäre, weil man aus den Streitigkeiten oft zu Irrthümern komme, und deßhalb es gut wäre, sie ganz klar zu stellen, so sehen wir doch nicht ein, daß diese Nothwendigkeit jetzt vorhanden sei, weil die Meinung der Dominicaner sehr entfernt von Calvin ist — die Dominicaner nämlich sagen, daß die Gnade den freien Willen nicht zerstöre, sondern vervollkommne und mache, daß der Mensch nach seiner Weise, d. i. frei, handle — und [weil] die Jesuiten von den Pelagianern verschieden sind, welche den Anfang des Heiles in uns setzen, und jene ganz das Gegentheil annehmen. Da also keine strenge Nothwendigkeit ist, zu jener Definition zu schreiten, könnte man die Angelegenheit vertagen, damit die Zeit uns rathe. Was den Vorschlag betrifft, eine Constitution zu erlassen, in der man die [Sätze] definirte, welche nicht in Controverse sind, so schiene es uns nicht gut, weil es nicht nothwendig wäre und man den Häretikern Anlaß zu Cavillationen böte, und wenn die Sätze schlecht wären, so könnte bezüglich einiger dieser Art die Inquisition gegen deren Vertheidiger einschreiten.

*

Che si potria però meglio pensare a questo particolare delle propositioni et anco al conferire questo negozio con l' università et altri Theologi.

Che i Consultori andassero alle loro residenze et restassero li secretari, il che fu approvato da tutti; che non si parlasse niente delle resolutioni et dei discorsi fatti in Congregatione, ma solo si dicesse che poi daremo la resoluzione, che Censori et disputanti andassero via. Fermiamo anco li Censori ecc. di non parlare anco con consultori.

Man könnte darum noch reiflicher diese Einzelfrage der Sätze, sowie auch die Mittheilung der Angelegenheit an die Hochschulen und andere Theologen überdenken.

Die Consultoren sollten nach Haus gehen und die Secretäre bleiben (dieses ward von Allen gebilligt); man solle durchaus nicht von den Beschlüssen und Reden in der Congregation sprechen, sondern bloß sagen, daß wir später den Bescheid geben werden, Censoren und Disputatoren sollten gehen. Wir halten auch die Censoren u. s. w. an, selbst mit den Consultoren nicht zu sprechen.

Dieses Referat gibt uns ein genaues Bild über die Verhandlungen der letzten entscheidenden Congregation. Von allen Cardinälen war nur ein einziger, Asculanus, der Dominicaner, welcher für die Verurtheilung der Lehre Molina's stimmte; noch zwei andere neigten sich zur thomistischen Doctrin hin: Giuri und Bianchetto, ohne jedoch die molinistische verurtheilen zu wollen. Diejenigen aber, welche durch ihre immense Gelehrsamkeit alle andern überstrahlten, ja verdunkelten und am meisten in den Controverspunkten zwischen Katholiken und Protestanten bewandert waren, Bellarmin und du Perron, erklärten den Thomismus geradezu für calvinistisch und vertheidigten mit Wärme Molina. Schon daraus erhellt, wie falsch die fast allgemeine Meinung ist, welche einen Gegensatz zwischen Bellarmin und Molina annimmt, als ob Molina jener Theologe sei, von dem Bellarmin in den Controversen behauptet, die Lehre desselben über die Gnade widerspreche der Schrift und Überlieferung. Hart ist das Urtheil du Perron's über den Thomismus. Was er schon Clemens VIII. gesagt, wiederholt er hier in der feierlichen Sitzung vor Paul V.: der Thomismus werde, wenn er definirt würde, von den Protestanten willig angenommen werden. Er war früher Calvinist gewesen und hatte nach seiner Bekehrung in der hervorragendsten Weise mit den calvinistischen Controverspunkten sich abgegeben, die Acten des Tridentinums aber hatte er mehr denn ein Jahr zum Studium bei sich gehabt; und nun erklärte er, Calvin behaupte die thomistische Hauptlehre in sensu supposito, und in sensu supposito sei sie auch vom Tridentinum verurtheilt worden. So viel über die Meinung der Cardinäle.

Nachdem die Cardinäle votirt hatten, erhob sich der Papst. Seine

Entscheidung zeugt von seiner großen Mäßigung; er vertheidigt mit Recht die Thomisten gegen den Vorwurf des Calvinismus und die Jesuiten gegen den Vorwurf des Pelagianismus; es handle sich nicht um ein Dogma, sondern nur um eine Erklärung des Dogmas; darum will er keine der beiden Parteien verurtheilen. So weit ist er aber vom Erlaß einer Bulle entfernt, daß er nicht einmal, wie Bellarmin gewünscht hatte, die Punkte, in denen beide Parteien übereinstimmten, definiren will. Wenn aus Anlaß dieser Controverse Theologen anstößige Sätze über die Gnade vorbrächten, reiche die Inquisition aus. Deßhalb sollten die Consultoren auseinandergehen. Schließlich empfahl er das strengste Stillschweigen.

Das Endresultat der Congregation ließ der Papst gleich darauf den Generalen der beiden Orden zur Mittheilung an ihre Untergebenen zustellen. Dasselbe lautet in der Fassung, wie es vom Jesuitengeneral den 18. Sept. promulgirt worden, also [1]:

Nel negotio de auxiliis Nostro Signore ha fatto intendere ai disputanti et consultori, che possono tornare alle case loro, et ha detto, che a suo tempo la Santità Sua darà fuori la sua dichiaratione e determinatione, e frattanto ha ordinato molto seriamente, che nel trattare di queste materie niuno ardisca di qualificare o censurare l'altra parte, ordinando di più tanto a noi quanto alli Padri di San Domenico, che se alcuno mancherà in questo, sia punito severamente, intendendo Sua Santità che questo suo ordine si esseguisca inviolabilmente. Non mancherà dunque Vostra R^tia di farlo osservare e dare particolar avviso, di quanto ella havrà esseguito nelli casi occorenti acciò se ne possa dar conto alla Santità Sua.

In der Angelegenheit de auxiliis hat Unser Herr die Disputirenden und Consultoren wissen lassen, daß sie nach Hause gehen könnten, und gesagt, Se. Heiligkeit werde seiner Zeit Ihre Erklärung und Bestimmung herausgeben, und unterdessen hat er sehr strenge angeordnet, daß in der Behandlung dieser Gegenstände Keiner es wagen solle, die andere Partei zu qualificiren oder zu censuriren, und noch weiter sowohl uns als den Vätern des hl. Dominicus befohlen, daß, wenn Jemand in diesem Punkte fehlen sollte, derselbe strenge gestraft werde. Se. Heiligkeit erwartet, daß dieser Ihr Befehl unverletzlich ausgeführt werde. Ew. Hochwürden werden also nicht unterlassen, für dessen Beobachtung Sorge zu tragen und besonderen Bericht zu erstatten, wie Sie in vorkommenden Fällen denselben ausgeführt haben, damit Sr. Heiligkeit darüber Rechenschaft gegeben werden könne.

[1] Das Actenstück befand sich bei den andern von uns mitgetheilten Documenten mit der Überschrift: Decretum ultimum Congregationis de auxiliis divinae gratiae.

Das war das Ende der berühmten Congregationen de auxiliis. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Paul V. durchaus nichts über die große Controverse entschieden habe. Auch Peña mußte, so sehr er eine Definition gewünscht und mit allen Mitteln herbeizuführen gesucht hatte, dieß eingestehen, indem er nach Spanien schrieb: „Es ist sicher, daß unser Herr nichts entschieden habe." Dasselbe hat auch später der heilige Stuhl wiederholt ausgesprochen und die von den Gegnern angerufene angebliche Bulle als durchaus unglaubwürdig erklärt.

Ebenso groß war über die Maßregel des Papstes, welche der Controverse ein Ziel steckte, die Freude auf Seiten der Jesuiten, als die Trauer auf Seiten der Thomisten. Die Letzteren sahen eine Hoffnung zerrinnen, deren Erfüllung sie schon für ausgemacht hielten; die Ersteren hatten erlangt, was sie und ihre Freunde viele Jahre hindurch vergebens begehrt hatten; ihre Lehre war eine lange Zeit unausgesetzt als pelagianisch angegriffen, und nun verbot der heilige Stuhl, dieselbe zu censuriren. Der Entscheid des Papstes war freilich keine förmliche, wohl aber eine thatsächliche Freisprechung und insofern auch ein Sieg der Angeklagten. Die Jesuiten äußerten also große Freude, sicher aber nicht auf jene läppische Weise, welche Serry berichtet. Und Aquaviva verbot in seiner weisen Mäßigung nicht nur jeden Exceß, sondern vorab sogar jede öffentliche Disputation über die strittigen Fragen; denn er mochte nicht, daß die Unsrigen hierin vorgingen, sie sollten die Handlungsweise der Dominicaner abwarten. In gleicher Weise hielt er die Veröffentlichung von Schriften zurück und gestattete nicht, daß eine bereits nach Rom gesandte Widerlegung d'Avila's von Lessius und die Arbeit Suarez' über die Controverse sofort veröffentlicht würden. Dieß ist der Grund, warum die Abhandlungen Lessius' über die Prädestination und wirksame Gnade, obwohl sie bereits 1608 die Censur passirt hatten, erst 1610 erschienen.

Die Thomisten glaubten, jene Zurückhaltung nicht beobachten zu sollen. Vielleicht mochte hierzu eine Meldung ihrer spanischen Ordensgenossen mitwirken. Diese schrieben nämlich nach Rom, daß „sehr viele und zwar sehr weise Männer" in Spanien die Sache der Thomisten verließen [1].

[1] Die Dominicaner von Valladolid sagen in ihrer vom 26. Nov. 1607 datirten Bittschrift an den Papst: Plurimi catholici sapientissimi deficientes animo ab incepto tramite defendendi veram salubremque doctrinam pedem avertunt. Serry l. 4. c. 20. Ähnliches sagt übrigens auch P. Aquaviva dem Papste in dem gleich zu erwähnenden Promemoria: Questa opinione [della Compagnia di Gesù] s'è stesa e corroborata molto più dopo il decreto si che adesso è molto più

Das Generalkapitel der Dominicaner beschloß also, daß in der spanischen Ordensprovinz „vier Patres, ausgezeichnet durch Wissen, Gelehrsamkeit, schriftstellerische Übung und Fertigkeit, aufgestellt würden, welche mit allem Eifer sich auf diese eine Sorge verlegen sollten, auf jegliche Weise die solide und wahre Lehre des hl. Thomas zu vertheidigen und die auftauchenden neuen Meinungen durch Bücher und Tractate niederzuhalten und zu widerlegen". In Rom erschien auch bald (1611) das classische Werk des Thomismus von Alvarez: De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii viribus et libertate ac legitima ejus cum efficacia eorundem auxiliorum *concordia*. Unterdessen setzte der spanische Hof seine frühere Taktik, den heiligen Stuhl zu einer dem Thomismus günstigen Entscheidung zu drängen, auch jetzt noch fort. Bald nach dem Erscheinen der oben erwähnten Abhandlung des Lessius erhielt der spanische Gesandte, nach den Worten des hartnäckigen Gegners der Gesellschaft, Peña, „glühende Briefe" von Madrid, die ihn drängten, sich bei den Dominicanern zuerst zu informiren und die Gründe für eine Definition zu erfragen, dann aber mit aller Kraft den heiligen Vater zu diesem Schritte aufzufordern. Der Gesandte hatte eine Unterredung mit P. Lemos und dem P. Assistenten des Magister s. palatii (maestro compagno di sacro palazzo), die ihm Alles nahe legten, was die Wichtigkeit einer päpstlichen Entscheidung beweisen konnte. Auch Peña mahnte den Papst an sein Wort, daß er seiner Zeit eine apostolische Erklärung geben werde. Wahrscheinlich war es um diese Zeit, daß P. Aquaviva jene Erklärung abgab, von der uns Poussines berichtet: Paul V. habe ihn gefragt, ob er eine päpstliche Entscheidung über die Streitfrage wünsche; Aquaviva habe es verneint; ihm genüge vollkommen, was gewährt worden, und die Gesellschaft verlange nicht mehr. Da er seine Gründe auseinandersetzte, weßhalb eine Definition nicht opportun sei, befahl ihm der Papst, dieselben schriftlich aufzusetzen. So weit Poussines. Wirklich fand ich ein solches Promemoria auf, das freilich nicht unterschrieben, aber im Register des Bandes, worin es enthalten war, dem General der Gesellschaft Jesu beigelegt wird.

P. Aquaviva urtheilte in diesem Actenstücke, daß die bisher geschehenen Untersuchungen die Sache noch nicht für eine definitive Entscheidung reif gemacht hätten, und berief sich dafür u. A. darauf, daß

---

commune, come si vede in varij religiosi di San Francesco, di Sto. Agostino, del Carmine et altri.

nach so vielen Disputationen und Congregationen der Papst selbst in einer Sitzung des heiligen Officiums erklärt habe, man dürfe, ohne zu censuriren, die eine oder die andere Meinung lehren, bis der heilige Stuhl entschiede.

Die Audienz mit dem spanischen Gesandten fand am 26. Juli statt. Nach den eigenen Aufzeichnungen des Papstes[1] gab dieser folgende wichtige Erklärungen über die Angelegenheit oder wollte sie wenigstens geben:

Che si è travagliato molto in questo negotio.

Man habe sich viel in dieser Angelegenheit abgemüht.

Che si da dispiacere molto che questi religiosi procedono con tanto fiero odio e cosi arrabiatamente fra loro.

Es mißfällt sehr, daß diese Ordensleute mit so bitterem Haß und so leidenschaftlich unter sich vorgehen.

Che noi non lo trascuriamo, ma che ci teniamo sopra fermo il pensiero.

Wir vernachlässigen es nicht, sondern halten unsere Gedanken fest darauf gerichtet.

Che si è sopraseduto in esso per tre ragioni:

Man ist darin [von einer Entscheidung] aus drei Gründen abgestanden:

La prima per accertare bene et perchè il tempo insegna et mostra la verità delle cose, come quello che è gran giudice et censore delle cose.

Der erste ist, um sich gut zu vergewissern und weil die Zeit lehrt und die Wahrheit der Dinge zeigt, da sie die große Richterin und Beurtheilerin der Dinge ist.

La seconda perchè sì l'una et l'altra parte conviene nella sostanza con la verità cattolica, cioè che Dio con la efficacia della sua gratia ci fa fare et facit de nolentibus volentes et flectit et immutat hominum voluntates, del che ci è questione, ma solo sono discrepanti nel modo, perchè i Dominicani dicono che predetermina la nostra volontà fisice, hoc est realiter et efficienter, et i Gesuiti tengono che lo fa congrue et moraliter, opinioni che l'una et l'altera si possono defendere.

Der zweite ist, weil beide Parteien im Wesen an der katholischen Wahrheit festhalten, nämlich, daß Gott mit der Wirksamkeit seiner Gnade uns handeln macht und aus Nichtwollenden Wollende macht und der Menschen Willen beugt und verändert, worum es sich handelt, aber nur in der [Erklärungs-] Weise verschieden sind; denn die Dominicaner sagen, daß er unsern Willen physisch prädeterminire, das ist realiter et efficienter, und die Jesuiten nehmen an congrue et moraliter, Meinungen, die sich, die eine wie die andere, vertheidigen lassen.

La terza perchè in questi tempi

Der dritte ist, weil in diesen Zeiten,

[1] Diese autographen Aufzeichnungen Paul' V. waren bei dem Referate desselben Papstes über die Schlußcongregation.

in che ci sono tante heresie conveniene molto conservare et mantenere la riputazione et credito di queste due religioni, e con discreditare una può seguire gran danno.

Se si dicesse che converra sapere qual fede si ha da tenere in questa materia, si risponde che sia da seguitare et tenere la dottrina del Concilio Tridentino nella sessione VI de justificatione che è chiara et dilucida et in che consiste l'errore et heresie dei Pelagiani et Semipelagiani et quello dei Calvino et insegna la dottrina cattolica che è necessario che il libero arbitrio sia mosso, eccitato et adjuvato dalla gratia di Iddio et può liberamente assentire et dissentire et non entra in questa questione del modo che opera la gratia, la quale fu tocca dal Concilio et fu lasciata come inutile et non necessaria, imitando in ciò Celestino primo, che avendo difinito alcuni questioni o propositioni in questa materia disse, che alcune altre difficilioris et subtilioris [naturae] sicuti non audebat condemnare ita et nolebat adstruere.

Che Papa Clemente era pentito d'essersi ingolfato in questo negozio, et che dopo molti et molti anni di dispute non trovava il verso d'uscirne bene.

Che il Card. Monopoli che sapeva l'interno de suoi pensieri ci disse quel che disegnava fare et ci soggiunse che non saria stato niente, perchè avendo il Papa fatto molto studio in San Augustino aveva cavato quattuordici o sedici propo-

wo es so viele Häresien gibt, sich geziemt, den Ruf und die Schätzung dieser beiden Orden sehr aufrecht zu halten, und aus der Discreditirung des einen großer Schaden erwachsen kann.

Falls man [dagegen] sagte, daß man doch wissen müßte, was für ein Glaube betreffs dieses Gegenstandes anzunehmen sei, so ist zu antworten, es sei die Lehre des Tridentinums in der VI. Sitzung über die Rechtfertigung zu befolgen und zu halten, welche klar und einleuchtend ist und [angibt] worin der Irrthum und die Häresie der Pelagianer und Semipelagianer und derjenige Calvins besteht, und die katholische Lehre auseinandersetzt, wie es nothwendig ist, daß der freie Wille bewegt, erregt werde und, unterstützt von der Gnade des Herrn, sowohl frei zustimmen als seine Zustimmung verweigern könne; ohne auf die Controverse über die Weise, wie die Gnade wirkt, einzugehen, [eine Frage] die zwar vom Concil berührt, dann aber als unnütz und nicht nothwendig bei Seite gelassen wurde, indem es hierin Cölestin nachahmte, welcher, nachdem er einige Fragen und Sätze über diesen Gegenstand entschieden hatte, sagte, daß er einige andere von schwierigerer und subtilerer [Natur], wie er sie nicht zu verurtheilen wage, so auch nicht behaupten wolle.

Papst Clemens habe es bereut, sich in diese Angelegenheit gemischt zu haben, und nach vielen und vielen Jahren von Disputationen fand er keinen Ausweg, um sich gut herauszuziehen.

Der Cardinal Monopoli, welcher das Innere seiner Gedanken kannte, sagte uns, was er zu thun vorhatte, und fügte [vor] uns hinzu, daß damit nichts geschehen sein würde, weil der Papst nach vielen Studien über den hl. Augustin [aus demselben] 14 oder

sitioni in questa materia, et voleva ordinare, senza decidere l'articolo, che si tenessero quelle, il che era un far niente, perchè l'una et l'altera parte si fonda sulla dottrina di San Agostino.

Che se . . . . l'intendere la sua . . . opinione in materie teologiche ci sono molte controversie et quelle che non sono state difinite dalla Sede Apostolica et alcune delle quali le diverse opinioni sono state tenute per probabili come quella an B. V. fuerit concepta in originali peccato et de sanguine Christi.

Che le difinitioni si fanno quando qualche opinione è erronea et haeretica, et non quando non è tale.

Che noi teniamo in pensiero sempre il negozio et quando vederemo il tempo et il bisogno, faremo quello che sara conveniente di fare, et daremo fuori la nostra dichiarazione.

Che non abbiamo proceduto in questo negozio ex capite nostro.

Che se per occasione della disputa presente l'una et l'altra parte metteranno innanzi propositioni male et degne di censure, il San Ufficio farà il debito suo.

Che il generale dei Gesuiti ha preso . . . di far accommodar il libro del Padre Lessio [2].

16 Sätze über dieſe Frage gezogen hatte und, ohne den eigentlichen Streitpunkt zu entſcheiden, anordnen wollte, daß man dieſe [Sätze] feſthielte, womit nichts geſchehen wäre, weil beide Parteien ſich auf die Lehre des hl. Auguſtinus ſtützen.

Wenn . . . . ſeine Meinung verſtehen . . ., ſo gebe es über theologiſche Gegenſtände viele Controverſen, ſolche, welche nicht vom Apoſtoliſchen Stuhle entſchieden worden, und einige, bei welchen die entgegengeſetzten Meinungen für probabel gehalten werden, wie die, ob die ſeligſte Jungfrau in der Erbſünde empfangen worden, und die über das Blut Chriſti [1].

Definitionen geſchehen, wenn eine Meinung irrig und häretiſch iſt, und nicht, wenn es nicht ſo iſt.

Wir halten unſere Gedanken immer auf dieſe Angelegenheit gerichtet, und wann wir ſehen werden, daß die Zeit und das Bedürfniß da iſt, werden wir thun, was ſich zu thun geziemen wird, und unſere Erklärung erlaſſen.

Wir haben in dieſer Angelegenheit nicht nach unſerer Caprice gehandelt.

Wenn aus Anlaß des Streites die eine oder die andere Partei ſchlechte und cenſurwürdige Sätze aufſtellen ſollte, wird die Inquiſition ihre Schuldigkeit thun.

Der General der Jeſuiten hat es [auf ſich] genommen, die Schrift des Leſſius zurecht machen zu laſſen.

---

[1] Der Papſt wählt gerade dieſe beiden Punkte, weil in denſelben die Dominicaner von den Anſichten der ſpaniſchen Dynaſtie abwichen. Der Eifer der letzteren für die Definition der unbefleckten Empfängniß und die Verehrung der Reliquie des heiligen Blutes in Brügge iſt bekannt.

[2] Der Papſt zeigte hiermit, daß er nicht glaubte, es ſeien anſtößige Sätze in Leſſius enthalten, weil er ja die anſtößigen Sätze dem Urtheile der Inquiſition überweiſt. Er ſuchte auf eine gute Art und Weiſe des ungeſtümen Drängens der Spanier, die ſich beſonders auf das Buch Leſſius' ſtützten, los zu werden.

Diese wichtige Rede des Papstes bekräftigt vollständig das oben über die Schlußsitzung Gesagte. Er wollte nichts über die Sache definiren, weil er glaubte, sie betreffe nicht das Dogma. Beiden Parteien gestand er Freiheit zu, ihre Ansicht zu vertheidigen, so wie er selbst hier wie früher jede der beiden Ansichten gegen den Vorwurf der Heterodoxie in Schutz nahm. Er wollte aber die Sache nicht aus dem Auge verlieren und behielt sich vor, falls er es als nothwendig erkenne, eine Erklärung zu geben. Man merke aber wohl, er sagt nicht, daß er den Controverspunkt definiren wolle, oder gar, er habe denselben schon definirt und die Promulgation nur suspendirt; er gebraucht das Wort dichiarazione, wie er in der Schlußsitzung gesagt hatte risolutione, und in der den Orden übermittelten Verordnung: dichiarazione e determinazione. Diese Worte bedeuten nur im Allgemeinen einen Entschluß, eine Erklärung, beziehen sich also nicht nothwendig auf eine Verurtheilung. Auch die Freigebung beider Lehren konnte so genannt werden. Ferner verspricht er nicht unbedingt diese Erklärung, sondern wenn die Zeit, die große Rathgeberin, ihn von der Nothwendigkeit überzeugen würde, oder wie er sich kurz in jener Verordnung ausdrückt: suo tempore. Denn zur Zeit, wo er die Congregation verabschiedete und auch noch vier Jahre später, als er dem Gesandten die Audienz gab, neigte er sich vielmehr zur Ansicht hin, keine Entscheidung geben zu wollen. Diese authentischen Actenstücke, welche der Papst mit eigener Hand geschrieben, werfen das Kartenhaus um, welches Thomisten und Jansenisten gebaut, als ob der Papst beschlossen hätte, die Gnadenlehre der Jesuiten zu verwerfen, ja als ob er bereits die Bulle habe anfertigen lassen und nur aus politischen Rücksichten die Promulgation derselben verschoben habe. Die Gegner stützen sich für ihre Ansicht auf die Acten der Congregation, welche der heilige Stuhl für durchaus unglaubwürdig erklärt hat, und auf eine angebliche Bulle, welche gleichfalls ausdrücklich vom heiligen Stuhl verworfen wurde. Die Bulle ist jene Privatarbeit des Erzbischofs von Armagh, die dadurch werthlos wurde, daß der Papst sie nicht adoptirte. Paul V. gibt uns in seiner Rede an den spanischen Gesandten, wie bereits früher in der Schlußsitzung, alle erwünschte Auskunft, auch über die Motive seiner Handlungsweise. Und weil diese durch dieselben vollständig erklärt wird, handeln die Gegner sehr unrecht, wenn sie dem Papste politische Motive unterschieben. Die Beschuldigung, daß der heilige Stuhl in dieser hochdogmatischen Frage lediglich aus politischen Gründen gehandelt, ist völlig grundlos. Paul V.

hatte das Interdict über Venedig geschleudert; die Jesuiten hatten sich in dieser Angelegenheit gehorsamer als die Dominicaner und andere Religiosen gezeigt und wurden deßhalb 1606 vertrieben; also schließt Serry, der Papst habe sie durch eine Verurtheilung nicht noch mehr kränken wollen und deßhalb die Promulgation des Urtheils suspendirt. Aber dafür, daß der Papst keine Lust zeigte, eine dogmatische Entscheidung zu erlassen, gegen welche sich die größten und heiligsten Theologen, welche die Kirche damals hatte, ein Franz von Sales, ein Bellarmin, ein Perronius, ein Stapleton, ein Lessius und die beiden von Benedict XIV. als lumina Ecclesiae gefeierten Suarez und Vasquez, auf das Entschiedenste erklärt hatten, für welche von allen Cardinälen der Congregation nur ein einziger (d'Ascoli) sich ausgesprochen: fürwahr, dafür braucht man doch keine politischen Gründe zu suchen. Allerdings mischte sich eine politische Macht mit aller Kraft in diese rein dogmatische Controverse ein; es war die spanische, welche für die Definition des Thomismus eintrat und dieß selbst Jahre lang nach dem Ende der Congregationen fortsetzte. Aber der heilige Stuhl hat sich durch die Einmischung dieser politischen Macht nicht beirren lassen, sondern eine entgegengesetzte Haltung angenommen und so bewiesen, daß er bei Entscheidung religiöser Controversen über politische Rücksichten erhaben sei. Ebenso falsch ist, was Serry weiter erzählt, daß auch Cardinal du Perron lediglich aus politischen Rücksichten und zwar gegen seine Überzeugung gehandelt habe, bloß deßhalb, weil Heinrich IV. aus Haß gegen die Spanier, welche die Thomisten unterstützten, es ihm befohlen. Wenn Letzteres der Fall gewesen, so würde der Cardinal ohne Zweifel in seinen Briefen an Heinrich IV., worin er öfter über die berühmte Controverse spricht, von einem solchen Befehle geredet haben; er thut es aber nirgends.

Die heftigen Streitigkeiten, welche, wie der spanische Gesandte in der Audienz vom 26. Juli 1611 dem Papste geklagt hatte, zwischen den beiden Orden in Spanien noch fortdauerten, scheinen den Papst zu einem entscheidenden Schritte gedrängt zu haben. Er verbot nämlich durch ein Inquisitionsdecret vom 1. December 1611, ohne Erlaubniß des Apostolischen Stuhles irgend etwas über die Controverse drucken zu lassen.

Das Generalkapitel des Dominicanerordens wandte sich am 12. Juni 1612 in einer Bittschrift an den heiligen Stuhl, daß derselbe doch 1) die Controverse durch eine förmliche Entscheidung regele, 2) den Dominicanern gestatte, die Frage de auxiliis wiederum in Büchern

zu behandeln. Sie erlangten weder das Eine noch das Andere. Der Papst blieb unbeugsam auf dem einmal betretenen Wege, und deßhalb konnte diese abschlägig beschiedene Bittschrift nicht, wie Serry will, Aquaviva Furcht einjagen, es möchte nun doch die Doctrin der Gesellschaft vom heiligen Stuhl verdammt werden, so daß er wegen solcher Angst sein berühmtes Decret über die Lehre der Gesellschaft am 24. December 1613 erlassen hätte. Was die äußere Veranlassung zu diesem Decret gewesen, werden wir im folgenden Kapitel erörtern.

Urban VIII. bestätigte den 22. Mai 1625 und den 1. Aug. 1641 das bereits von der Inquisition unter Paul V. erlassene Decret, welches die Herausgabe der Bücher de auxiliis verbot. Unter den strengsten Strafen untersagte er nämlich, ohne päpstliche Erlaubniß Bücher, Tractate oder Aufsätze drucken zu lassen oder irgendwie herauszugeben, welche ex professo oder nebenbei, unter irgend einem Vorwande oder auf irgend eine Weise, über den Gegenstand der göttlichen Gnadenmittel handelten. Obwohl dieses Decret von Innocenz X. am 23. April 1654 erneuert wurde, so kam doch die strenge Auslegung desselben, wie es der Wortlaut zu fordern schien, außer Übung, und im Jahre 1681 gestattete sogar die Inquisition auf Bitten des Dominicanerordens, daß das große Werk des Lemos: Panoplia gratiae, welches ohne alle Erlaubniß, entgegen jenem Decret, in Lüttich gedruckt und darum der Inquisition denuncirt worden war, nichtsdestoweniger öffentlich in Rom verkauft wurde[1]. Seit dem 18. Jahrhundert wurden aber allgemein, selbst vom hl. Liguori, auch ohne besondere päpstliche Erlaubniß Tractate und sogar große Werke über unsern Gegenstand herausgegeben und in den Lehrbüchern der Dogmatik davon gehandelt. Alles das geschah unbeanstandet in Rom so gut wie anderswo. Werner zieht bereits aus der im 17. Jahrhundert bestehenden Praxis den Schluß, das gedachte päpstliche Verbot sei im restrictiven Sinne zu nehmen und nur die tendentiöse, gegen gewisse Richtungen mit offener Feindseligkeit vorgehende Erörterung der Frage de auxiliis untersagt[2]; wie dem auch sei, die Praxis der späteren Zeit hat ohne Zweifel in diesem Sinne das Gesetz interpretirt.

Doch nicht nur die Päpste waren auf das Eifrigste bemüht, dem Wiederausbruch der Controverse vorzubeugen, auch beide Orden kamen wiederholt überein, alle gehässigen Streitigkeiten fernzuhalten und ein

[1] Serry l. 4. c. 25.

[2] Der hl. Thomas von Aquin III, 439.

enges Freundschaftsbündniß unter sich einzugehen. In Spanien drängte der Minister Philipp' III., der Herzog von Lerma, dazu. In Rom bemühte sich dafür der Dominicanergeneral Turci, und das Generalkapitel der Dominicaner erneuerte in Rom 1644 dasselbe, was bereits ein anderes Generalkapitel in Valencia 1596 festgesetzt hatte, nämlich: wie allen Religiosen, so besonders der Gesellschaft Jesu Liebe und Hochachtung zu erweisen: ut viros apostolicos decet, quorum quamvis non una semper in sentiendo mens, voluntas tamen et cor unum ac anima una in Domino nunquam ut desit oportet[1]. Die achte Generalversammlung der Gesellschaft Jesu kam 1646 in ihrem zwölften Decrete mit der größten Freude solchem Bestreben entgegen.

---

[1] J. B. de Marinis, Constitutiones, declarationes et ordinationes capitulorum generalium O. Pr. Romae 1655. pag. 315.

7. Zur Entwickelung der Systeme der Gnadenlehre.

Wir erwähnten vorhin das Decret des P. Aquaviva. Jetzt ist dasselbe ausführlicher zu behandeln und insbesondere die Frage zu erörtern, ob dadurch eine von der Meinung Molina's und Lessius' verschiedene Lehre der Gesellschaft Jesu vorgeschrieben worden. Zuvor ein Wort über den Ursprung, den Inhalt und die Tragweite dieses Decretes.

Die Anregung zum Erlaß einer Vorschrift über die von der Gesellschaft zu befolgende Doctrin kam, wie aus der gleich zu citirenden Stelle Poussines' erhellt, von Bellarmin, welcher, was er bei der Schlußsitzung der Congregation de auxiliis vom Papste nicht erhalten konnte[1], eine Barre gegen laxere Meinungen nun wenigstens vom Ordensgeneral für die Gesellschaft Jesu zu erwirken trachtete. Doch, da Bellarmin kein Oberer des Ordens war, so hätte dessen Rath und Wunsch Aquaviva nie zum Handeln in dieser wichtigen Angelegenheit vermocht, wenn der Schritt nicht seiner eigenen klugen Mäßigung entsprochen hätte. Bewunderungswürdig war sein Starkmuth gewesen, als die Lehre der Gesellschaft zehn Jahre lang angeklagt wurde und alle menschlichen Hilfsmittel versagten; bewunderungswürdiger aber war jetzt seine Mäßigung, da jene Lehre von der Anklage freigesprochen worden. Denn schwer mag Starkmuth zur Zeit der Prüfung sein, viel schwerer aber ist Mäßigung nach dem Siege. In diesem Geiste der Mäßigung wehrte er, wie wir gesehen, den Disputationen über die Streitfrage, hielt die Herausgabe von Controversschriften zurück, erklärte dem Papste, der Gesellschaft genüge überflüssig, was derselbe zur Beendigung der Controverse gethan; in diesem Geiste suchte er nun auch durch ein Decret zu verhindern, daß die Professoren der Gesellschaft Jesu die vom heiligen

[1] Wir thun wohl dem Cardinal kein Unrecht, wenn wir die Bitte desselben bei jener Schlußsitzung (der Papst möge das definiren, worin beide Orden übereinstimmten) dahin auslegen.

Stuhl gegebene Erlaubniß mißbrauchten und die menschliche Freiheit allzusehr auf Kosten der Gnade erhöben.

Aquaviva sandte den Entwurf seines darauf abzielenden Decretes vor dessen Erlaß in die Provinzen, um die Meinung der Patres darüber zu hören. Ebenso consultirte er in Betreff dieser Angelegenheit den Bischof Bovius von Molfetta, welcher sich in den Congregationen de auxiliis stets als den wärmsten Freund der Gesellschaft erwiesen hatte. Derselbe war sachlich mit dem Decrete einverstanden, nur gefiel ihm nicht der Ausdruck ex efficaci Dei proposito, weil man daraus eine äußere Prädeterminatio ableiten könne. In gleicher Weise äußerten auch verschiedene Professoren der Gesellschaft ihre Bedenken gegen den Entwurf und baten, zum wenigsten den Erlaß desselben zu verschieben. Aber, wie der Geschichtschreiber der Gesellschaft, Poussines, sagt, „diese Bedenken vorzüglicher Mitglieder der Gesellschaft aus allen Provinzen überwog das Ansehen des Cardinals Bellarmin, und so erfolgte das Decret". Es lautet:

Cum vel ad eam, quae in Constitutionibus tantopere commendatur, animorum conjunctionem et uniformitatem soliditatemque doctrinae vel ad bonam Societatis apud externos existimationem plurimum referat, in rebus praesertim gravioribus, nostris quantum fieri potest occasiones praescindere, novas subinde opiniones excogitandi, re diu multumque cum Patribus Assistentibus considerata ac Domino diligentissime commendata: visum est nobis serio statuendum graviterque mandandum, quod praesentibus pro officii nostri auctoritate et obligatione statuimus et mandamus, ut in tradenda divinae gratiae efficacitate nostri eam opinionem sequantur, sive in libris sive in lectionibus ac publicis disputationibus, quae a plerisque Societatis nostrae scriptoribus tradita ac in controversia de auxiliis divinae gratiae coram SS. Pontificibus piae memoriae Clemente VIII. et S. D. N. Paulo V. tamquam magis consentanea SS. Augustino et Thomae gravissimorum Patrum judicio explicata et defensa est. Nostri in posterum omnino doceant, inter eam gratiam, quae effectum re ipsa habet atque efficax dicitur, et eam, quam sufficientem nominant, non tantum discrimen esse in actu secundo, quia ex usu liberi arbitrii, etiam cooperantem gratiam habentis, effectum sortiatur, altera non item; sed in ipso actu primo, quod posita scientia conditionalium ex efficaci Dei proposito atque intentione efficiendi certissime in nobis boni, de industria ipse ea media seligit atque eo modo et tempore confert, quo videt effectum infallibiliter habitura, *aliis usurus,* si haec inefficacia praevidisset. Quare semper moraliter et in ratione beneficii plus aliquid in efficaci, quam in sufficienti gratia est, in actu primo contineri; atque hac ratione efficere Deum, ut re ipsa faciamus,

non tantum, quia dat gratiam, qua facere possimus. Quod idem dicendum est de perseverantia, quae procul dubio donum Dei est.

Weil indeß Zweifel über die besagte Ausdrucksweise obwalteten, so ward in der bald darauf folgenden Generalcongregation 1616 eine Erklärung des Decretes gegeben.

P. Poussines berichtet darüber mit folgenden Worten:

Cum difficultas aliqua inter viros doctos super decreto R. P. Claudii [Aquavivae] piae memoriae anni 1613 dec. 4. de efficacia gratiae nata est, variis varie id interpretantibus, R. P. Praepositus Generalis et qui ei assistentes erant et secretarius, qui decreto illi praesentes interfuerant et mentem R. P. Claudii probe perspectam habebant, itemque Patres ad id [a] congregatione deputati censuerunt non intendisse R. P. Claudium hoc suo decreto decernere, Deum sua voluntate praedeterminasse vel praedefinivisse aliquod nostrum opus bonum independenter a cooperatione libera voluntatis, nec etiam quod in gratia efficaci sit aliqua entitas realis aut aliquis modus physicus in actu primo, qui non sit in gratia sufficienti, sed hoc tantum quod fuerit speciale beneficium Dei dedisse uni, v. g. Petro, ex proposito boni in eo faciendi, gratiam eo tempore et loco, quo per praescientiam conditionalium praescivit illum ea gratia bene usurum; quod beneficium non contulit alteri, v. g. Joanni, cui dedit gratiam eo tempore et loco, quo praescivit sua culpa ea non usurum [1].

---

[1] In dieser Interpretation ist das ausgefallen, was auf eine absolute Prädefinition aller guten Werke gedeutet werden kann, insbesondere die Worte: aliis usurus, si haec inefficacia praevidisset. Mit Recht. Das Decret Aquaviva's will die Ansicht über die Gnade aussprechen, welche in den Congregationen de auxiliis von den Patres der Gesellschaft Jesu vertheidigt wurde. Es ist aber beharrlich die Lehre Molina's vertheidigt worden, der entschieden gegen jene absoluten Prädefinitionen ist; und ein anderer Gegner solcher Prädefinitionen, Gregor de Valentia, war der hauptsächlichste Vertheidiger. Sicher hat zur Klärung viel beigetragen, daß zu der Generalcongregation Vertreter aus allen Provinzen nach Rom kamen; ohne Zweifel waren viele von denselben Gegner der absoluten Prädefinitionen; da nun auch diese an dem festhielten, was nach dem Zeugniß der Assistenten Aquaviva einzig durch sein Decret bezweckt hatte, so mochte man gerne die beanstandeten obigen Worte nicht mehr urgiren oder auch fallen lassen. Dieselben waren in der That sehr mißverständlich; sie konnten so gedeutet werden, als ob Gott alle guten Werke, auch die der Reprobirten, ohne Rücksicht auf das Voraussehen so prädefinirt habe, daß er dieselben nöthigenfalls durch die größten, selbst wunderbare Gnaden bewirken wolle. Dieses wird aber wohl kaum von einem der größeren Theologen des Ordens behauptet. Selbst diejenigen, welche sich mehr an Suarez halten, wie Sylvester Maurus (Quaest. theol. de Deo uno et trino. Romae 1676. qu. 78) und Viva (Cursus theol. disp. 2. de grat. qu. 3.) verstehen die Worte: aliis gratiis usurus, nur von gewöhnlichen, nicht von außergewöhnlichen Gnaden. Lessius aber verwirft auch in der zweiten kurz nach der Generalcongregation erschienenen Ausgabe seines Werkes de praedestinatione (n. 86. pag. 427) die genannten Worte

Hier haben wir eine authentische Erklärung des Decretes Aquaviva's, welche, unter den Augen der höchsten gesetzgeberischen Behörde in der Gesellschaft Jesu, von competenten Zeugen abgegeben und offenbar auch bei Erneuerung des Decretes durch P. Piccolomini im Jahre 1651 berücksichtigt wurde. Gemäß dieser Interpretation wurde das Decret, welches übrigens nicht in das Institutum S. J. aufgenommen ist, zur Ausführung gebracht. Wenn dasselbe nur (tantum) besagen will: quod fuerit *speciale beneficium* Dei dedisse uni v. g. Petro, ex proposito boni in eo faciendi, gratiam eo tempore et loco, quo per praescientiam conditionalium praescivit illum ea gratia bene usurum; quod beneficium non contulit alteri, v. g. Joanni, cui dedit gratiam eo tempore et loco, quo praescivit sua culpa ea non usurum, so haben das alle Theologen unserer Gesellschaft, auch Molina und Lessius, unbedenklich zugestanden. Betreffs Molina's zeigten wir dieß bereits oben S. 19, 20, Anm. 1. Aber auch Lessius nennt die wirksame Gnade eine besondere Wohlthat, die Gott aus freiem Wohlgefallen dem Einen und nicht dem Anderen gegeben hat.

Wir wollen einige hierhin gehörige Stellen anführen. De praedestinatione et reprobatione, sectio 5. p. 435: „Dicendum tertio, gratiam

---

(aliis gratiis usurus), indem er dieselben in jenem absoluten Sinne versteht, aber nicht die gratia congrua läugnen will. Dieselbe Verschiedenheit wie zwischen Lessius und Maurus findet sich auch bei anderen Theologen des Ordens. Die einen fassen die beanstandeten Worte im strengsten Sinne, und weil sie sahen, daß die Gesellschaft durchaus nicht die Annahme des Decretes in diesem Sinne forderte, glaubten sie, wie Platel (p. 1. c. 4. § 2. n. 174), es sei vom Decrete dispensirt, oder bezweifelten die Geltung desselben, wie Henao noch kurz nach Erneuerung des Decretes durch Piccolomini that: Illae [literae encyclicae P. Aquavivae] non sunt translatae ad librum *de ratione studiorum*, neque ad alium *de ordinationibus Praepositorum Generalium*. Unde dubitari potest, num hodie vim habeant haberentque a. 1626. Die anderen Theologen der Gesellschaft dagegen nahmen die Geltung des Decretes an, erklärten aber die fraglichen Worte in einem so milden Sinne, daß auch diejenigen, welche diese Worte im absoluten Sinne läugneten, damit einverstanden gewesen wären. So Mayr (theol. schol. tr. II. disp. 4. q. 3. a. 3), wo er als *communis* sententia recentiorum (auch Lugo's) den Satz vertheidigt: Praedestinatio, saltem ordinaria, est alligata certis mediis, was im geraden Widerspruch mit dem Decret Aquaviva's sein würde, falls dessen fragliche Worte im absoluten Sinne zu verstehen wären. Er lehrt deßhalb auch praedefinitionem impedibilem .... saltem per plures dissensus praevisos. P. Oliva erließ den 12. Jan. 1664 einen Brief, worin er nur mahnte, man solle in der Erklärung der scientia media und der Gnade von der in der Gesellschaft allgemein üblichen Erklärungsweise nicht abgehen. Siehe Henao l. c. n. 1282. p. 334.

efficacem formaliter consideratam esse *majus beneficium* quoad aestimationem moralem, quatenus in ea censetur dari etiam ipse effectus. Qui enim confert causam, ex qua certo novit secuturum effectum, censetur re ipsa etiam dare effectum. Atqui in ipso nomine gratiae efficacis involvitur effectus secuturus. Quare non est mirum, gratiam efficacem formaliter consideratam, hoc modo esse *majus beneficium*, quam inefficacem. Gratia enim efficax etsi secundum se sit prior suo influxu in effectum, tamen propter ordinem ad effectum futurum praescitum, illum involvit et dicit gratiam cum effectu: inefficax autem effectum excludit et nihil est aliud quam gratia carens effectu. At quis sapiens non malit gratiam minimam cum effectu, quam maximam effectu carentem? haec enim non potest cedere nisi in perniciem. Juxta hanc rationem gratia efficax etiam est majus auxilium, quia influit in opus, et re ipsa juvat naturam ad producendum effectum. Inefficax non influit, nec juvat effective cooperando, sed manet otiosa. Hinc patet, nos Deo infinitas debere gratias, quod ab aeterno nobis praepararit auxilia, quae sciebat ad fidem, justitiam et statum salutarem capessendum fore efficacia, cum potuisset alia praeparare, quae inefficacia fuissent. Deinde semper rogandum ut in posterum quoque nos in omnibus ita regat, sicut novit expedire nostrae saluti. Am Schlusse betheuert Lessius: Ex quibus constat, quo sensu distinctio *gratiae congruae* et non congruae admittenda sit: quam nunquam rejicere intendi, sed *totis animis et sensu et praxi semper sum amplexus.* Etwas vorher hatte derselbe gesagt: Non nego quin posita praescientia conditionata peculiaris ratio gratitudinis oriatur, quod Deus eam gratiam adhibuerit, quam praesciebat fore fructuosam, cum posset alias adhibere, quae fuissent infructuosae. Infinita enim illi gratiarum et inspirationum suppetit varietas, et infinitae circumstantiae, cum quibus possunt conferri. Volendo itaque talem gratiam conferre tali loco, tempore, modo etc., hoc ipso censetur peculiari modo desiderasse ipsum effectum, quem sciebat secuturum, et ita peculiaris debetur gratiarum actio. Hac consideratione fatemur omnes electos peculiarem debere Deo rependere gratitudinem, quod cum infiniti gratiarum et providentiae modi ei suppeterent, dignatus sit cum illis eo uti, quem fructuosum fore praescivit (n. 96. p. 432). Man kann nach Lessius die Gnade in doppelter Weise betrachten: 1) ihrem physischen Sein nach, und dann kann die gleiche Gnade in dem Einen wirksam, in dem Andern unwirksam sein; die wirksame ist mithin, so betrachtet, kein größeres Gnadengeschenk; 2) inwiefern sie der scientia media und den ewigen Beschlüssen der Gnadenbereitung untersteht; dann ist ein großer Unterschied zwischen den wirksamen und unwirksamen Gnaden. So äußert sich Lessius, nachdem er gesagt, der Mensch könne die Gnade wirksam machen: Haec omnia intellige de istis gratiis secundum se et conditiones suas physice consideratas. Si enim gratia efficax et inefficax considerantur moraliter, ut subsunt praescientiae effectus, sic magna est inter illas distinctio, ut supra saepius declaratum. Hieraus können wir ganz auf dieselbe Weise, wie wir es oben bei

Molina (S. 25 ff.) gethan, zeigen, daß in Bezug auf die Wirksamkeit der Gnade kein sachlicher Unterschied zwischen der Lehre des Lessius und der Bellarmins obwaltet. In Bezug auf den Ausdruck besteht allerdings ein solcher Unterschied. Denn Bellarmin, der aus den Disputationen in Rom erkannt hatte, wie sehr die Gegner an dem Ausdruck, daß der Mensch die Gnade wirksam mache, Anstoß nahmen, verwarf diesen ganz und gar; Lessius dagegen meint, daß der Ausdruck allerdings der Mißdeutung fähig sei, daß man einer solchen aber durch eine gehörige Unterscheidung und Erklärung vorbeugen könne. Ebenso macht es Suarez, der unbedenklich zugibt, daß, wenn unter Wirksamkeit die thatsächliche Hervorbringung des freien Actes verstanden wird, die Gnade solche Wirksamkeit nicht ohne den freien Willen haben könne; Suarez unterscheidet zwischen den beiden Ordnungen der Ausführung und der Intention; in der ersten werde die Wirksamkeit niemals ohne den freien creatürlichen Willen ausgeübt, aber die Intention oder Vorbereitung eines unfehlbar wirksamen Gnadenmittels müsse einzig auf den göttlichen Willen zurückgeführt werden [1]. Wenn endlich Suarez als das unterscheidende Merkmal der gratia efficax ihre Unfehlbarkeit hinstellt, diese aber von der scientia media ableitet [2], so sagt auch Lessius, die Unfehlbarkeit der Gnadenwirksamkeit rühre von der scientia media her [3].

Jene Unterscheidung der Gnade in ihrem wirklichen physischen Sein und der Gnade in ihrer Abhängigkeit von der göttlichen Voraussicht und Liebe macht auch Ripalda, um den anscheinenden Widerspruch zwischen Molina und Lessius einerseits und Suarez und Bellarmin anderseits zu lösen; es sei nur eine Verschiedenheit in den Worten, nicht in den Sachen.

Ripalda sagt zum Schlusse, um die vollständige Harmonie aller Theologen der Gesellschaft in Bezug auf die Gnadenwirksamkeit klarzustellen: Bellarminus et Suarez, explicantes efficaciam per scientiam conditionatam, illam considerant integre et plane, non solum quoad connexionem cum consensu, sed etiam quoad rationem specialis gratiae et doni prae auxilio sufficienti et quoad rationem medii intelligibilis secundum propositum praedestinationis certissime assequentis finem praefinitum a Deo, sub qua quidem ratione efficacia gratiae, *omnium theologorum Societatis* judicio, respectum essentialem importat ad scientiam conditionatam consensus, sine qua Deus auxilium efficax non potest providere, neque ut speciale beneficium prae sufficienti, neque ut medium infallibile ac certum finis liberi efficaciter praefiniti [4].

---

[1] L. 3 de auxiliis c. 14. n. 18. ed. Vivès XI, 231.

[2] L. c. n. 9. 10.

[3] De gratia efficaci c. 16. p. 347.

[4] De ente supernaturali disp. 113. sect. 5. n. 29.

Ripalda geht mit Molina und Lessius. Aus seinem Zeugniß erhellt wiederum, daß „alle Theologen der Gesellschaft" das Decret Aquaviva's (gemäß der obigen auf der Generalcongregation des Ordens gegebenen authentischen Erklärung) annehmen.

Was wir hier aus dem Zeugniß der angesehensten Ordenslehrer darthun, bekräftigt auch die Geschichte. Wenn der Molinismus wirklich in Widerspruch steht mit dem von Bellarmin und Suarez gelehrten und von Aquaviva vorgeschriebenen Congruismus, warum haben denn gerade Bellarmin, Suarez und Aquaviva mit dem größten Eifer Molina unter Clemens VIII. vertheidigt? Ein so großer und beharrlicher Eifer setzt doch offenbar Übereinstimmung der Überzeugung voraus. Übrigens gibt sich diese auch in den vertraulichsten Privatbriefen zu erkennen. Im Archiv der Gesellschaft Jesu befindet sich ein Codex M. S. de controversiis Lovaniensibus, welcher sehr viele Briefe des Lessius an Bellarmin, sowie verschiedene, nicht für die Öffentlichkeit bestimmte Gutachten Bellarmins über die Lehre des Lessius und die eigenhändig von Bellarmin unterschriebene, später von Livinus de Meyer im Anhange seiner Historia herausgegebene Vertheidigungsschrift zu Gunsten Lessius' enthält. In all' diesen Actenstücken findet sich nicht die geringste Differenz bezüglich der Wirksamkeit der Gnade; Lessius will seine Lehre von Bellarmin selbst in Rom empfangen haben, wie er seinem geliebten Lehrer den 29. Mai 1587 und den 17. Mai 1588 schrieb.

Schon das erste Urtheil, welches Bellarmin über die von den Löwenern censurirten Sätze des Lessius fällt, beginnt mit den Worten: Nihil esse censeo in doctrina Patris Leonardi a Lovaniensibus notata, quod haereticum aut erroneum aut sapiens haeresim aut suspectum dici possit. Ebenso urtheilt Bellarmin über die Apologie, welche Lessius zur Vertheidigung seiner Lehre aufgesetzt hatte und später Livinus de Meyer im Anhange seiner Historia herausgab, auf das Allergünstigste: Apologia valde placet et videtur omnino Lovaniensibus exhibenda. Ja, er mahnte in demselben Gutachten, man sollte doch den Löwener Professoren, die sich auf ihn beriefen, antworten, daß er bereits in Löwen gelehrt habe: die wirksame Gnade sei eine Berufung, bei welcher die Voraussicht statt hatte, daß die Berufenen Folge leisten würden (vocationem, prout apti praevidebantur ad sequendum qui vocabantur). Etwas darauf verfaßte Bellarmin, wie schon oben angedeutet, eine eigene Vertheidigungsschrift für Lessius. In dem ersten Briefe des Lessius an Bellarmin vom 29. Mai 1587, welcher, unmittelbar nach dem Ausbruch der Löwener Streitigkeiten geschrieben, das Zeugniß des Lessius enthält, daß er die Lehre von der scientia media (und die darauf gegründete Theorie von der wirksamen Gnade) zuerst von Bellarmin gehört habe, erklärt

er zugleich, worin die Wirksamkeit der Gnade bestehe: Gott bewege durch seine Einsprechungen und Anregungen den Willen in der Weise, wie er voraussieht, daß der Wille Folge leisten werde; von zwei in gleicher Weise angeregten Menschen könne der eine beistimmen, der andere nicht beistimmen; der Mensch könne die zuvorkommende Gnade wirksam machen oder nicht wirksam machen. Auf diesen Brief muß Bellarmin unter dem 24. Juli zustimmend geantwortet haben; denn Lessius war durch dessen Antwort hoch erfreut, weil er hoffte, die Löwener Professoren würden dem Urtheile Bellarmins sich fügen. „Accepi literas R. V. (datas 24. Julii) 30. Augusti, quibus multum fui recreatus, quod sperarem nostros Lovanienses judicio R. V. et nostrorum theologorum, qui istic sunt, conquieturos (Lit. Lessii dd. 25. Sept. 1587). Daß Bellarmin sich „in allen Briefen" beifällig geäußert habe[1], sagt Lessius gleicherweise im Anfange des Briefes, den er am 10. Dec. 1588 an Bellarmin geschrieben hat. Das Schreiben vom 12. Juli 1590 enthält sodann einen Freudenerguß über das Erscheinen der Concordia des Molina, weil darin alle Ansichten Bellarmins und Lessius' über den beregten Gegenstand, und zwar fast mit denselben Ausdrücken, erklärt und vertheidigt werden: Omnes illae sententiae, quas boni isti heri suis censuris perstrinxerant, explicantur et defenduntur, adeo ut vix in modo loquendi interdum discrepet. Nam *gratiam efficacem eodem prorsus modo explicat, quo R. V.;* similiter et praedestinationem, praesupponens in utroque praescientiam conditionatam; auxilium sufficiens vult dari omnibus, et in adultis esse potestatem reddere illud efficax vel inefficax. In demselben Briefe spricht Lessius die Befürchtung aus, P. de Valentia möchte in Bezug auf die Gnade anderer Meinung sein, als Bellarmin und Molina (a Patre Ludovico et R. V. dissentire), und u. A. lehren, der Mensch könne nicht die zuvorkommende Gnade wirksam machen. Doch schon im folgenden Briefe vom 9. Jan. 1591 gesteht er ein, daß diese seine Furcht falsch gewesen: Nunc intellexi non esse in ea causa metuendum, quod bonus ille Pater jam longe aliter sentiat. Im Briefe vom 13. Juni 1591, worin er von Bellarmin über verschiedene Sätze des libellus studiorum Auskunft begehrt, erklärt er einen Satz dieses libellus also: Sentio etiam non esse in mea potestate, ut Deus in tali tentatione det mihi gratiam efficacem, quamvis eam, quam mihi daturus est, possim facere efficacem; das heißt: es steht nicht in meiner Gewalt, daß Gott bei der ewigen Gnadenbereitung aus allen Gnaden gerade die auswählt, von der er vorausgesehen, daß sie wirksam sei, obwohl ich die Gnade, welche ich in der Zeit wirklich empfange, wirksam machen kann. Es ist das wiederum die schon öfters erwähnte Unterscheidung der verschiedenen Betrachtungsweise der Gnade, welche wir zur Aussöhnung von Bellarmin und Suarez einerseits und Lessius und Molina anderseits angewandt haben. Es

[1] Ausgenommen von dieser beifälligen Zustimmung wird nur der dritte Satz des Lessius über die heilige Schrift, welchen Bellarmin so lange mißbilligt hatte, bis Lessius seine Meinung deutlicher erklärte. Ähnliche zustimmende Briefe hatte aber Lessius, wie er Bellarmin schreibt, auch von Aquaviva erhalten.

scheint diese Auslegung Bellarmin zufriedengestellt zu haben; denn der im Codex unmittelbar folgende Brief des Lessius an Bellarmin vom 5. Juli 1593 hat gleich im Anfang: „Es gefällt die Erklärung der Sätze aus dem libellus studiorum; ich danke und freue mich, daß Ihr Urtheil mir beistimmt; denn dann bin ich sicherer." Alle Briefe an Bellarmin, welche in der von uns benutzten Sammlung sich befinden, sind eigenhändig von Lessius geschrieben; Bellarmin hat sie also sorgfältig aufbewahrt, was seine große Achtung gegen den geliebten Schüler beweist. Diese spricht sich übrigens auch in einem kurz vor seinem Tode geschriebenen Brief aus, den uns Fuligatti mittheilt[1]. „Ew. Ehrwürden", so heißt es darin, „haben viel geschrieben, so daß Ihr Name, der vor Erschaffung der Welt im Himmel geschrieben war, nun auch sehr sichtbar auf Erden geschrieben steht." Der Brief schließt mit folgenden herzlichen Worten: „Weil ich schon das 70. Jahr überschritten, so kann ich nicht mehr fern von der Übersiedelung in das Jenseits stehen; darum bitte ich Ew. Ehrwürden von Herzen, daß Sie durch Gebet meine Übersiedelung dem Herrn empfehlen. Leben Sie wohl, bester und liebreichster Pater! Rom, den 11. Mai 1614."

In der ganzen Correspondenz zwischen Bellarmin und Lessius tritt nur eine für unsere Frage bedeutsame Differenz hervor, die von Anfang an zwischen den Theologen der Gesellschaft bestand, nämlich in Betreff der Prädestination der Auserwählten und der Prädefinition der guten Werke. Die Einen, wie Toletus, Maldonat, Suarez bei seiner Professur in Rom[2], Lessius, Vasquez, Valentia, behaupteten, die Erwachsenen würden zur Glorie nur nach Voraussicht ihrer Verdienste erwählt; die Andern hingegen, wie Suarez nach seiner Rückkehr nach Spanien und später Antoine, meinten, Gott erwähle zuerst zur Glorie und zwar zu einem bestimmten Grade der Glorie, prädefinire dann die guten Werke, wodurch sie diesen Grad erlangen sollten, und wähle hiernach die Gnadenreihe aus, von der er voraussehe, daß sie mit derselben gerade die prädefinirten Werke vollbringen würden.

Das ist allerdings eine Differenz, die aber von Anfang an unter den Theologen der Gesellschaft bestand. Als gleich nach dem Ausbruch der Streitigkeiten 1594 in Spanien die Jesuiten von der Inquisition in Valladolid aufgefordert wurden, ihre Lehrmeinung über die Gnade darzulegen, ward die Differenz unverhohlen eingestanden[3]. Daß dieselbe

[1] Rob. Bellarmini Epistolae familiares, Romae 1650. p. 245. Ep. 111.

[2] Lessius wiederholt dieses in dem schon erwähnten Briefwechsel mit Bellarmin auf die bestimmteste Weise.

[3] Sie sagten nämlich nach Henao, Scientia media hist. propugnata n. 249. p. 77: Utrum vero praedefiniat Deus ab aeterno omnes actus liberos nostros,

bereits vor Molina bestand, beweisen einige gleich zu citirende Worte des Lessius, beweisen ferner die angeführten Namen der großen, ältern Theologen unserer Gesellschaft, die sämmtlich vor dem Erscheinen der Concordia docirt haben. Wer die Namen derer, welche die praedestinatio ad gloriam ante praevisa merita verwarfen, durchmustert, wird die Falschheit der Behauptung, in jener Zeit sei diese praedestinatio allgemein in der Gesellschaft gelehrt, sofort einsehen. Eben daraus erhellt auch, warum der erste Entwurf des libellus studiorum, welcher der praedestinatio ad gloriam ante praevisa merita günstig war, abgeändert wurde; warum ferner das Decret Aquaviva's, dessen Worte, falls sie premirt werden, derselben Meinung Vorschub leisten, nicht nur niemals in die ratio studiorum aufgenommen, sondern auch sofort auf der Generalcongregation des Ordens in einem Sinne gedeutet wurde, daß auch die Gegner jener Art von Prädestination sie annehmen konnten. So haben denn beide Ansichten bis auf unsere Zeit ihre Vertreter in der Gesellschaft Jesu gefunden. Übrigens ist die Differenz nicht so bedeutend, als die Gegner unserer Lehre sie darstellen, und selbst wenn sie bedeutender wäre, liegt sie, wie wir in der I. Broschüre S. 38 gezeigt, außerhalb des eigentlichen uns hier beschäftigenden Controverspunktes.

Daß die Differenz beider Ansichten nicht so bedeutend ist, erhellt aus Folgendem:

Wenn bei einem Disput die Gegner gegenseitig die Probabilität der Ansicht, welche sie bekämpfen, zugestehen, so ist offenbar ihre Differenz nicht groß; hiermit behaupten sie ja, daß die Frage dunkel ist und wichtige Gründe für die Bejahung nicht minder als für die Verneinung sprechen. Nun aber erkennt Suarez, wohl einer der hauptsächlichsten Vertheidiger der praedestinatio ante praevisa merita, offen an, die gegentheilige Ansicht sei „wahrhaft probabel“ [1]; und umgekehrt nennt Lessius, wohl einer der hauptsächlichsten Vertheidiger der gegentheiligen Doctrin, letztere nur probabilior [2] und sagt in der Vorrede seines Werkes über die Prädestination: „er erörtere disputirend, damit die Wahrheit an's Licht komme, und schätze sich glücklich, wenn er die

supposita scientia media, non est una inter nos sententia; plerique tamen affirmativam probamus.

[1] De auxilio efficaci l. III. c. 16. n. 8. Edit. Vivès XI, 142.

[2] Die 25. der Thesen, die er in Löwen bei Ausbruch der Streitigkeit aufstellte, heißt: Probabilius est, homines non eligi immediate et efficaciter seu absoluta voluntate ad gloriam, neque gloriam alicui absoluta voluntate esse praeparatam ante praevisionem meritorum. Auch in seinem Werke de praedest. nennt er in der Überschrift der II. Sectio seine Ansicht nur probabilior.

Wahrheit erreicht habe; hätte er sie nicht erreicht, so beschwöre er bei derselben Wahrheit, daß man ihm dieß beweise". So weit Lessius. Eben, weil die Frage so dunkel ist und Gründe für beide Anschauungen vorhanden sind, hat die Gesellschaft mit Recht die volle Freiheit, welche die Kirche in Bezug auf diese Frage gibt, nicht beschränken wollen. Sodann behauptet Lessius, daß, wenn die Prädestination nach dem Vorgange des hl. Augustinus in die Vorbereitung der wirksamen Gnadenkette, die erste zuvorkommende Gnade miteinbegriffen, gesetzt werde, diese Prädestination der Gnaden ante praevisa merita geschehe und in ihr eine mittelbare Prädestination zur Glorie enthalten sei. Er hatte diese Doctrin aus dem Munde Bellarmins empfangen und entwickelt dieselbe, genau wie Molina es zu gleicher Zeit in seiner Concordia that, im Briefe vom 17. Mai 1588 an Bellarmin.

Ut etiam, schreibt er, R. V. clare intelligat quid sentiam de praedestinatione, sciat me nunquam sensisse cum Catharino, ... sed *ita sensi, sicut mihi explicavit,* et juxta eam explicationem in collegio Anglorum defendi sententiam P. Aug., in qua solum non sequebar illam de efficaci praeordinatione omnium voluntatum; placuit autem vehementer, praedestinationem nihil esse aliud quam praeviso, cum qua gratia homo esset salvandus, velle illam dare. Sentio ergo, et ex quo a vobis discessi, semper sensi, Deum, praeviso peccato originali, rursus statuisse, omnibus dare auxilium sufficiens propter Christum; deinde veluti in secundo signo considerasse infinitos providentiae et gratiae suae modos, quos cum singulis poterat servare, et vidisse cum quo quisque salvus fieret vel non fieret, licet omnes essent vere sufficientes, et tunc *ex mero beneplacito suo* cum his, illis, istis etc. voluisse servare eum modum, cum quo praevidebat salvandos, licet possent non salvari; cum aliis eum, quo praevidebat non salvandos, licet possent facile salvari; et in hac volitione Dei prius ratione puto fuisse efficaciter et absolute volitam gratiam, quam gloriam; gloriam tamen fuisse cur omnibus voluerit gratiam, etiam reprobis. Ebenso sagt er in einem Briefe vom 13. Juni 1591: Satis est docere Deum praescire, cum quo providentiae modo quisque sit salvandus, et velle mecum uti hoc potius modo quam illo *pro sua libertate* etc., quod ego semper docui; itaque totum ordinem mediorum usque ad finem inclusive simul esse praevisum praescientia conditionali et simul etiam esse volitum, quamvis ego non video, quomodo divina scientia et voluntas non terminetur ordine quodam ad hanc objectorum seriem et prius ad media quam ad finem; secundum nostrum modum intelligendi, v. g. praevidet Deus, si tali tempore et loco me nasci fecerit a talibus parentibus, me baptismum consecuturum et in fide catholica educandum; et si tales occasiones tunc habuero, me religiosum futurum; si religiosus fuero, me perseveraturum; si perseveravero, salutem consecuturum etc.; hic praescientia conditionata prius ratione terminatur ad priora objecta quam ad posteriora, quia posteriora non praevidentur nisi dependenter a prioribus; priora autem praevidentur independenter a posterioribus, similiter quum Deus totum hunc ordinem

vult, voluntas terminatur prius ratione ad priora objecta quam ad posteriora ob eandem rationem; posteriora enim non sunt absolute volita nisi dependenter a prioribus; neque puto libellum studiorum huic repugnare.

Weil, wie gesagt, jene Vorbereitung der wirksamen Gnaden mittelbar eine Erwählung zur Glorie sei und nichtsdestoweniger ante praevisa merita geschehe, so hielt Lessius die Differenz zwischen seiner Ansicht und der gegentheiligen für nicht so bedeutend. Das Gleiche urtheilt auch Bellarmin in seiner mehrfach erwähnten Apologie des Lessius[1].

Endlich ist auch das zu beachten, daß alle Jesuiten, welche eine praedestinatio ante praevisa merita annehmen, dieser praedestinatio sowohl die scientia media als den aufrichtigen göttlichen Willen, alle Menschen selig zu machen und ihnen dazu hinreichende Gnaden zu geben, vorausgehen lassen. Alle Jesuiten verwerfen ferner mit Abscheu den Mißbrauch, welchen die Semipelagianer mit der scientia media machten, als ob die durch diese scientia erkannten guten Werke wahre Verdienste seien, die Gott, je nachdem sie geschehen würden, zur Gewährung der Taufe, der Gnade, der Seligkeit bestimmten. Allein trotzdem besteht immerhin die Differenz in Bezug auf die praedestinatio immediata ad gloriam.

Die Verschiedenheit der Ansichten über die Prädestination zieht auch eine weitere Differenz in Bezug auf die Prädefinition der guten Werke nach sich. Es gibt eine doppelte Prädefinition: eine formelle, wodurch direct und unmittelbar der Act selbst absolut gewollt wird, und eine virtuelle, wodurch direct und unmittelbar die Verleihung der Gnade absolut gewollt wird, mittelbar aber auch der Act, der unfehlbar mit der Gnade verknüpft ist. Alle Jesuiten nehmen nun eine Art von Prädefinition an. Zu den Auctoren aber, welche keine formelle Prädefinition annehmen, werden von Tanner (Theol. schol. t. I. disp. 2) folgende gezählt: Gregor de Valentia (t. I. disp. 1. qu. 22. p. 3; qu. 23.

---

[1] Lessius schreibt den 4. Jan. 1589 an Bellarmin: Sane si ab initio scivissem vos non probare sententiam illam de electione ad gloriam, non eam defendissem, quamquam in ea parum sit momenti. Ebenso sagt Bellarmin in seiner Apologie zur Vertheidigung des Lessius, welche Livinus de Meyer im Anhang seiner Geschichte abgedruckt hat, und von welcher die eigenhändig von Bellarmin unterschriebene Reinschrift in dem oben erwähnten Codex ms. enthalten ist: Professor Societatis [Lessius] docet, electionem ad gloriam pendere ex praescientia meritorum. Ubi tamen est observandum, professorem illum mediate ponere electionem ad gloriam esse omnino gratuitam. Vult enim electionem ad gratiam efficacem cum perseverantia finali, quae infallibiliter ducit ad gloriam, esse omnino gratuitam, atque ita resolvit tandem electionem ad gloriam in meram Dei gratiam. Quare *longissime distat* haec opinio a sententia Pighii et Catharini et aliorum, qui praedestinationem pendere volunt ex bono usu liberi arbitrii praeviso.

p. 4), Molina (qu. 14. a. 13. disp. 18), Vasquez (I. disp. 89. c. 10. et disp. 99. c. 3. et 7). Zu ihnen gehören ohne Zweifel auch Lessius und Petavius. Andere Auctoren vertheidigen mit Suarez die praedefin. formales. So Tanner l. c., Sylvester Maurus l. c., Viva (Cursus theol. P. III. disp. 2. de gr. qu. 3 etc.).

Eine andere Verschiedenheit der Meinungen unserer Theologen tritt bezüglich der Wirkungsweise der zuvorkommenden Gnade zu Tage. Die Einen, wie Suarez, behaupten, die zuvorkommende Gnade wirke unmittelbar nur moralisch, nicht physisch auf das Zustandekommen des freien Actes; solche nehmen deßhalb eine von der zuvorkommenden reell verschiedene helfende Gnade an, welche physisch den freien Act wirkt. Die Andern hingegen, wie Molina, Lessius, Ripalda, behaupten, es sei kein reeller Unterschied zwischen zuvorkommender und helfender Gnade; die zuvorkommende wirke auch physisch zur Hervorbringung des freien Actes mit, was durch einen neuen Influx der einen Gnade geschehe. Beide Ansichten halten also fest, daß Gott durch seine Gnade moralisch und physisch den freien Act wirke, und es will wenig verschlagen, ob die physische Hervorbringung durch eine neue Gnade oder einen neuen Influx derselben Gnade geschehe [1].

Es soll ferner eine Differenz in Bezug auf die Auffassung der scientia media bestehen, weil das Bedingt-Zukünftige von Gott nach den Einen durch Supercomprehension des Willens, nach den Andern in der objectiven Wahrheit erkannt werde. Das Erste behauptet Molina; derselbe wird aber von Lessius, mit dem er in Briefwechsel stand, also erklärt, daß er im Wesentlichen mit den Andern übereinstimmt.

Non docent nostri, sagt Lessius, operationes voluntatis futuras posse certo praesciri in potentia liberi arbitrii ut in causa, quasi ex vi cognitionis liberi arbitrii infallibiliter cognosci possit, quas operationes sit editurum, sed docent eas praesciri ex infinita vi divini luminis, quod non solum liberum arbitrium et omnia quae ipsum praevenient, allicient vel impedient, comprehendit, sed etiam penetrat ad omnes ejus operationes et effectus; non quia aliquid in eo vel in aliquo praevio videt, unde certo colligi possint; sed quia reipsa ab eo fient, vel data certa hypothesi, fierent. Itaque operationes futurae in libero arbitrio praevidentur a Deo, non ex vi cognitionis liberi arbitrii, sed quia in libero arbitrio absolute, vel ex hypothesi extabunt, et Dei vis infinita cognoscendi ad omne verum penetrat. Hoc ipso enim quo aliquid est, erit,

[1] Siehe Ripalda, de ente supernaturali, und Lessius, de praedestinatione.

vel facta aliqua suppositione esset, habet veritatem objectivam; ac proinde intellectus divinus, ratione infinitae virtutis suae, se ad illud extendit. Sic Molina passim docet Deum cognoscere conditionales liberas, ratione infinitae eminentiae divini intellectus supra liberum arbitrium, per quam fit, ut non solum liberum arbitrium comprehendat, sed etiam penetret ad omnia ea, quae in ipso vel extabunt absolute, vel facta quavis hypothesi extarent. Videatur disputatio 47. tota[1].

Molina gibt in der That für diese Auslegung in seinem Buche mehrere Anhaltspunkte. Wiederholt sagt er von den freien Acten, daß sie „keine Gewißheit aus ihren Ursachen" haben (p. 237), mithin auch nicht aus ihren Ursachen (dem Willen und was auf denselben irgendwie zur Hervorbringung seiner Acte einwirkt), als aus dem Grunde und dem Mittel der Erkenntniß, vorausgesehen werden können. Vielmehr führt er als „Grund" und Bedingung der göttlichen Voraussicht an, „daß die Sache wirklich geschehen werde", und hiervon „hange die Voraussicht ab", wie er viermal ausdrücklich behauptet (p. 228 ss. Non sumit [Justinus] causam pro vera causa . . ., sed loquitur de *ratione*, quare illa [praescientia] sit, quatenus respectus rationis, quem scientia divina habet ad res, quas novit esse futuras, *pendet* ex eo, quod illae ex suis causis sint futurae).

Wir kommen nun zu einem der verbreitetsten Vorurtheile, daß nämlich ein Unterschied zwischen dem Molinismus und Congruismus in Bezug auf die Art und Weise der Gnadenwirksamkeit bestehe, daß der Molinismus die Wirksamkeit in die Zustimmung des freien Wirkens, der Congruismus aber dieselbe in einen vollkommenen Einklang der Gnade mit dem Charakter, dem Temperament, den Neigungen und Gewohnheiten, den Umständen und Verhältnissen des betreffenden Menschen setze, daß endlich Aquaviva diesen Congruismus vorgeschrieben habe. Um besagtes Vorurtheil zu widerlegen, brauchen wir nur an das Gesagte zu erinnern; denn wir haben oben S. 25 ff., 111 f. gezeigt, inwiefern nach Molina und Lessius der Wille die Gnade wirksam machen könne, und daß in diesem Punkte Suarez und Bellarmin mit ihnen übereinstimmen; schon in der I. Broschüre aber S. 18 haben wir die falsche Vorstellung vom Congruismus des Suarez widerlegt; es enthält auch das Decret des Aquaviva, wie das einfache Durchlesen desselben offenbar macht, nichts von jenem falschen Congruismus. Wir können schließlich noch eine schlagende Bestätigung des Gesagten hinzufügen. Alle Jesuiten, auch Bellarmin, der moralische Urheber des Decretes Aquaviva's (siehe oben S. 27, Anm. 1), nehmen mit dem hl. Augustinus die Möglichkeit an, daß von zwei freien Creaturen, die ganz gleich beschaffen, von derselben

[1] De gratia efficaci, c. 16. n. 4. p. 347.

göttlichen Einsprechung angeregt und von derselben Versuchung heimgesucht seien, die eine der Versuchung widerstehe, die andere falle, und alle geben mit dem hl. Augustinus als Grund dieser Verschiedenheit den freien Willen an. Wären nun die landläufigen Vorstellungen vom Congruismus richtig, so hätten die Gnaden Beider ganz dieselbe Congruität, weil sie ja, in ihrer Beschaffenheit völlig gleich, auch dieselbe Übereinstimmung mit den äußern Umständen haben; und dennoch ist die eine Gnade congrua, die andere incongrua. Wirklich müssen denn auch Tournely[1] und Billuart[2], die vielleicht am meisten zur Verbreitung jenes Vorurtheils beigetragen haben, eingestehen, daß schließlich der Congruismus auf den Molinismus hinausläuft.

Mit der Gnadenlehre der Gesellschaft verhält es sich gerade so, wie mit der thomistischen. Dieselbe ward gleich im Anfange durch die wahrhaft großen Theologen: Bellarmin, Molina, Suarez, Lessius, Vasquez, Valentia, so ausgebildet, daß die spätern, obwohl sie, wie Ruiz und Ripalda, classische Werke über unseren Gegenstand geschrieben, doch an der von den frühern entwickelten Doctrin festhielten, und zwar nach den Nuancen, die sich schon gleich im Anfange zeigten. Denn die Einen folgen in Bezug auf Prädestination und Prädefinition mehr Bellarmin und Suarez, die Andern aber mehr Lessius und Molina.

In ähnlicher Weise verlief der Entwicklungsgang des Thomismus. Das System hat gleich Anfangs durch Bañez, Lemos und Alvarez eine solche Ausbildung erhalten, daß die Spätern in dem von jenen gemachten Geleise sich fortbewegten. Allerdings wurden einzelne Härten gemildert, aber im großen Ganzen blieb das System sich gleich, selbst bis auf die Wiederholung derselben Distinctionen, Beweisführungen, Anklagen wider den Molinismus, Lösungen von Schwierigkeiten.

Drei Dinge haben dazu beigetragen, daß die beiden Theorien in den Schulen ihrer Orden nicht verändert wurden; sie alle sind schon erwähnt: die Größe der Theologen, welche gleich beim Ausbruch der Streitigkeiten ihre ganze Kraft zur Ausbildung und Vertheidigung der Doctrin aufgeboten haben; die Verbote des heiligen Stuhles, welche den besagten Gegenstand in Büchern zu behandeln auf das Strengste untersagten; endlich die Zucht und die Decrete der beiden Orden zur Be-

[1] Praelectiones de gratia Chr. qu. 7. art. 4. concl. 3, qu. 9. art. 2. Ed. Paris. a. 1739. t. II, p. 447. 674.

[2] Theolog. diss. V. art. 6. de gr. eff. Praenotanda. Ed. Paris. Palmé t. III. p. 142.

wahrung ihrer Doctrin. Über das Decret des P. Aquaviva haben wir genugsam gesprochen; auch der Dominicanerorden erließ 1670 ein auf die Erhaltung des Thomismus bezügliches Decret. Denn das Generalkapitel des Ordens, das damals in Rom gehalten wurde, ermahnte hierzu (admon. 5):

„[Theologiae professores] nedum doctrinam nostri Angelici Praeceptoris D. Thomae Aquinatis fidelissime sequantur, sed etiam a concordi et communiori nostrorum Thomistarum sententia, quae communi omnium judicio creditur asserta a Sanctissimo Praeceptore vel ex ejus principiis deducta, nullo pacto audeant recedere praesertim circa materiam de gratia et libero arbitrio seu *physica praemotione.*“

Aber schon im ersten Stadium dieser Streitigkeiten kamen die Grundzüge anderer Systeme zum Vorschein. Man wollte nicht mit Bañez gehen und konnte sich auch nicht entschließen, den Jesuiten beizustimmen. Manche glaubten auch wegen der Dunkelheit der Frage sich über den eigentlichen Streitpunkt gar nicht aussprechen zu sollen. Darf man aus der Polemik Suarez' und Ruiz' schließen, so trat schon damals das System auf, welches Thomassin später vertheidigte [1]. Auf den Universitäten von Paris und Salamanca aber wandten sich Viele dem Systeme der moralischen Determinationen zu und waren der Ansicht, durch letztere die der wirksamen Gnade eigenthümliche Unfehlbarkeit auch ohne die scientia media erklären zu können; denn sie glaubten, die unwillkürlichen Regungen der gratia excitans besäßen eine solche Kraft, den Willen zum freien Acte zu überreden, anzulocken und hinzuziehen, daß derselbe unfehlbar diesem Zuge der Gnade folgen werde und somit der Act unfehlbar ohne die scientia media aus der bloßen Beschaffenheit der Gnade erkannt werden könnte. Einige leiteten diese unfehlbar wirkende moralische Kraft der Gnade aus ihrer innern Klarheit und Lieblichkeit her, Andere hingegen aus dem vollkommenen Einklange der Gnade mit den Neigungen, Stimmungen, Gewohnheiten, Verhältnissen des Willens. Alle diese hielten mit den Jesuiten die wirksame Gnade für die gratia excitans; auch die Art und Weise ihrer Wirksamkeit erklärten sie ähnlich wie diese; nur in Bezug auf die Unfehlbarkeit des Gnadenwirkens wichen sie von denselben ab. Allerdings gestanden die Jesuiten zu, daß den unwillkürlichen Regungen der zuvorkommenden Gnade eine solche moralisch-nöthigende Wirksamkeit zukommen könne;

[1] Siehe I. Broschüre S. 38.

aber sie behaupteten: 1) daß eine solche Kraft nicht allen wirksamen Gnaden zukomme, da dieselbe nur auf außerordentliche Fälle beschränkt sei; 2) daß die bloß moralische Gewißheit des Erfolges, die von einer solchen Gnade erzeugt werde, nicht ein Fundament für die den Acten der göttlichen Providenz und Prädestination zukommende absolute Unfehlbarkeit abgeben könne; 3) daß eine Wirksamkeit, welche den Willen stets mit sich fortreiße und leicht über alle Schwierigkeiten hinwegtrage, nicht mit der heiligen Schrift im Einklange stehe, da diese überall den Menschen zum Kampfe, zur Aufbietung der höchsten Anstrengung auffordere; 4) daß, wenn eine solche moralisch-nöthigende Macht der Gnade zu allen guten Werken wegen der gänzlichen Schwäche der gefallenen Natur oder auch aus andern Ursachen nothwendig wäre, die gratia sufficiens, der jene Macht abgehe, nicht mehr wahrhaft ausreichend sei [1].

Gemindert, aber nicht gehoben werden diese Schwierigkeiten, wenn man mit dem Sorbonniker Alphons Lemoine eine in besagter Weise wirksame Gnade nur auf die schwierigen Werke einschränkt und die Gnade des Gebetes als die gratia sufficiens auffaßt, durch deren Gebrauch jene zu den schwierigen Acten nothwendige gratia efficax erlangt werde. Dieses System hat in der Folge großen Beifall gefunden. Doch um dasselbe verstehen und würdigen zu können, müssen wir durchaus eine schon vor Ausbruch unserer Controverse sehr verbreitete Anschauung und Unterscheidung der Gnade näher betrachten. Das ist im Verlaufe unserer Untersuchung noch nicht nothwendig gewesen, weil jene Doctrin noch nicht auf dem Kampfplatz erschienen war; jetzt, wo sie dort auftritt und den Anspruch macht, die Controverse zwischen Molinisten und Thomisten ohne scientia media und physica praedeterminatio entscheiden zu können, müssen wir sie in den Kreis unserer Studien ziehen.

Die Unterscheidung zwischen gratia efficax und gratia sufficiens ward erst zur Zeit der Streitigkeiten zwischen Molinismus und Thomismus allgemein in die Schule eingeführt, während diese Namen bis dahin eine sehr schwankende Bedeutung gehabt und von Vielen geradezu verworfen waren. In den Disputationen zwischen Dominicanern und Jesuiten fixirte sich der Sinn des Ausdruckes dahin, daß gratia efficax eine zuvorkommende Gnade bedeutet, welche Erfolg hat und zwar mit

[1] Eine Widerlegung dieser Ansicht bei Suarez, de auxilio efficaci l. III, c. 10. p. 195 s. und bei Lessius, de praedestinatione sect. 6. n. 142.

Unfehlbarkeit diesen Erfolg, den freien Act, bewirkt. Frühere Theologen hatten aber häufig das Wort in einer andern Bedeutung (z. B. als eine kräftig wirkende Gnade im Gegensatz zu einer schwachen) genommen, und darum mußte es Verwirrung geben, wo man dieß nicht beachtete.

Der hl. Thomas spricht von einer gratia efficax und von einer sufficiens, ohne aber eine förmliche Eintheilung zu machen. Das Wort auxilium sufficiens gebraucht der heilige Lehrer I. II. q. 106. a. 2. ad 2: Si quis post acceptam gratiam N. T. peccaverit, majori poena est dignus, tamquam auxilio sibi dato non utens; nova lex enim, quantum est de se, *sufficiens* auxilium dat ad non peccandum. Das Wort vocatio efficax gebraucht er In Rom. c. 8. lect. 6: Et etiam haec vocatio est *efficax* in praedestinatis, quia hujusmodi vocationi assentiuntur. Offenbar nimmt er das Wort im Sinne einer Gnade, welche Erfolg hat. In einer anderen Bedeutung aber erscheint das Wort In Joann. c. 17. lect. 2: Oratio [Christi], quantum est de se, *efficax* est, ut valeat toti mundo; sed tamen non in omnibus sortitur effectum. Hier hat das Wort, wie Billuart (diss. V de gratia efficaci, art. 6. Praenot.) mit Recht bemerkt, eine andere Bedeutung; es bedeutet nicht etwas, das Erfolg hat, sondern etwas, das große Kraft zur Hervorbringung des Erfolges hat, mag nun der thatsächliche Erfolg eintreten oder verhindert werden.

Diese doppelte Bedeutung des Wortes erscheint wiederum bei dem Theologen, welcher meines Wissens zuerst die ausdrückliche Eintheilung der Gnade in efficax und sufficiens aufstellt, Henricus a Gorchem (von Gorkum). Er hatte in Paris studirt, lehrte in Köln, war ein Anhänger des hl. Thomas, dessen Summa er durch das Supplementum vervollständigte, und starb c. 1460 (siehe Gener, Theologia dogm. schol. t. I. p. 160). Von ihm schreibt der berühmte deutsche Theologe Eck: Juvat illam solutionem Henricus Gorcheim .... studii Parisiensis alumnus, sed Agrippinensis gymnasii foecundus excultor; hic in tractatu huic materiae dicato . . . inquit, duplicem esse motionem Dei gratuitam: unam sufficientem, et illam Deus nemini denegat, aliam efficacem; sed illa adhuc potest intelligi bifariam: uno modo, ut sit genus motionis, quo specialiter moventur praedestinati, quae, respersa quodam suavitatis odore, intima viscera animae foecundando deiformat et in coeleste desiderium transmutat; potest et alio modo dici motio efficax, quae assequitur voluntatem hominis actu ad ejus consensum. Als Beispiel jener außerordentlichen Gnade werden dann Maria Magdalena, Matthäus und Paulus angeführt. Eck acceptirt diese Unterscheidung. Hiernach wird also efficax im Gegensatz von sufficiens bald als Gnade, welche Erfolg hat, bald als Gnade, welche mit einer außerordentlichen Kraft ausgestattet ist, aufgefaßt (s. die Lehre Gorchems im Anhang dieser Broschüre).

Nimmt man die Unterscheidung zwischen gratia efficax und sufficiens in der erstern Bedeutung, so kann an einen Erfolg im vorzüglichen Sinn des Wortes gedacht werden, daß also gratia efficax die Gnade ist, welche einen besondern Erfolg hat. Als solcher ward die Rechtfertigung angenommen. Dem-

gemäß ist die gratia efficax eins mit der vocatio alta oder vocatio secundum propositum, nämlich der Gnadencomplex, welcher die Rechtfertigung bewirkt, oder auch die Gnade, welche die letzte Disposition bewirkt, worauf unmittelbar und unfehlbar die Rechtfertigung folgt. Dann sind die gratiae sufficientes diejenigen, welche bestimmt sind, entfernt auf die Rechtfertigung vorzubereiten. So faßt die Unterscheidung Medina, so auch von den Parisern Gamachäus. Sie alle sagen dann ferner, daß man durch den treuen Gebrauch der gratiae sufficientes die efficax erhalte. Valentia versteht aber unter der gratia efficax den Gnadencomplex, mit welchem ein guter Act wirklich vollbracht wird, also die zuvorkommende und zugleich die mitwirkende Gnade.

Nehmen wir dagegen das Wort Wirksamkeit in der zweiten Bedeutung, in welcher es der hl. Thomas und Heinrich von Gorchem fassen, so finden wir eine Stelle bei Adrian VI., worin derselbe in diesem Sinne zwischen gratiae sufficientes et abundantes unterscheidet: Eam misericordiam, ut probabiliter teneo, viatoribus [etiam obduratis] exhibet Deus, quod *sufficienter* eis assistit et suam gratiam offert, qua pro extremo saltem virium laborando possent peccati indulgentiam promereri .... Paucos invenies, qui ad extremum virium aliquid faciant. Ideo si debeant ad Deum carnalia corda, id est, peccatores, converti, opus est plusquam sufficienti gratia, id est, divina assistentia, sed abundanti, et quae onus in magna parte alleviet. Wir finden ferner die genannte Unterscheidung Gorchems bei einem andern Schüler der Pariser Universität, beim hl. Ignatius, in dessen Exercitienbüchlein. In der siebenten Regel zur Unterscheidung der Geister spricht er nach dem spanischen Original[1] von einer gratia sufficiens als einer Gnade, die dem Menschen immer bleibt, im Gegensatz zu der gratia intensa, die von mächtigern Gemüthsbewegungen und Tröstungen begleitet ist, von welcher er dann noch de tempore triplici ad electiones recte faciendas magis opportuno die wunderbare Berufung der hl. Paulus und Matthäus unterscheidet. Die ganze Unterscheidung geschieht offenbar nach der innern Kraft und Lieblichkeit, wodurch die Gnade bewegt. Dieselbe Lehre vertheidigte Alphons Rodriguez, der kurz nach der Stiftung der Gesellschaft Jesu in dieselbe eintrat, in seinem bewunderungswürdigen Buche über die christliche Vollkommenheit. Im 10. Kapitel der ersten Abhandlung behauptet er, die zureichende Gnade werde Allen gegeben; man könne damit die Versuchung überwinden, aber „nichtsdestoweniger kommt es oft vor, daß man dieselbe mit

[1] *La septima:* El que está en desolacion considere como el Señor le ha dejado en prueba en sus potencias naturales, para que resista á las varias agitaciones y tentaciones del enemigo, pues puede con el auxilio divino, el qual siempre le guída aunque claramente no lo sienta; porque el Señor le ha abstraido su mucho hervor, crecido amor y *gracia intensa;* quedándole tambien *gracia suficiente* para la salud eterna. Was hier der Heilige *gracia intensa* nennt, nennt er in einer ihm sehr geläufigen Schlußformel der Briefe: *gracia cumplida,* volle, reichliche Gnade (Cartas de San Ignacio de Loyola, Madrid 1875. I. 33); daß man letzterer auch nach dem Empfang widerstehe, sei möglich (l. c. 213).

diesem allgemeinen Hilfsmittel nicht überwindet, wenn Gott nicht ein mehr besonderes hinzufügt". Er setzt hinzu, daß man diese „besondere, überfließende, wirksame Gnade" durch Treue im Kleinen, besonders in den Gebetsübungen, erlangen kann. Die hier gemachte Unterscheidung geschieht nach der größern oder geringern Intension der Gnade. Natürlich je stärker die Gnade, desto sicherer die Wirkung. Und so groß ist die Schwäche des Menschen, daß wenn er auch mit minderen Gnaden die Versuchung überwinden kann und bisweilen auch wirklich überwindet, er doch ohne jene starken überfließenden Gnaden nicht beharrlich siegen und die Tugend bewahren wird. Durch treue Benutzung der minderen Gnaden kann er aber diese größeren und damit auch die Beharrlichkeit im Guten erhalten.

Das ist die übereinstimmende Lehre des hl. Ignatius und des P. Rodriguez, d. h. der Asceten, durch deren Lehre alle Kinder der Gesellschaft Jesu bis auf den heutigen Tag gebildet worden sind. Schon hieraus können wir schließen, daß dieselbe Lehre von allen Theologen der Gesellschaft angenommen werde. Wir könnten das leicht zeigen. Weil aber gerade der Molinismus beschuldigt wird, diese Lehre zu läugnen, wollen wir kurz Molina und den freiesten Vertreter dieser Richtung, Lessius, gegen solche Inzicht rechtfertigen.

Tournely behauptet, daß „nach Molina die hinreichende Gnade zu allen gottgefälligen Acten unmittelbar ausreicht". Gratia sufficiens ad sensum Molinae sufficit ad singulos pietatis actus immediate exercendos. Molina und die Molinisten haben dieß aber niemals behauptet, sondern im Gegentheil die ihnen zugeschobene Behauptung für eine Dummheit erklärt, die nie einem Theologen eingefallen ist. Lessius bemerkt: Secundo dicimus, praedictam assertionem non ita accipiendam, quasi Deus det omnibus in actu secundo tale auxilium, quod *immediate sit sufficiens ad fidem vel poenitentiam concipiendam* (id enim manifeste falsum est et *nemo Doctorum tam imperite illud unquam intellexit)*, sed quod omnibus det aliquod initium, nempe aliquam inspirationem, cui si quis obtemperaverit, ulterius juvabitur. Zu diesen schwachen entfernten Anfängen der Gnade, durch deren guten Gebrauch wir reichlichere Hilfe bekommen, rechnet sodann Lessius wiederholt die Gnade des Gebetes. Insbesondere können wir die Beharrlichkeit nur durch anhaltendes Gebet erhalten, und zwar müssen wir nicht bloß um eine wie immer ausreichende, sondern um eine starke und wirksame Gnadenhilfe[1] bitten, die uns so bewegt und treibt, daß wir nach Überwindung aller Schwierigkeiten wirklich ausharren (de praedest. n. 78. p. 424). Die Gnade wird den Einen sparsam (parce), den Andern reichlich (copiose), noch Andern überreichlich (uberrime) gegeben. Gott kann auch von der gewöhnlichen Ordnung seiner Vorsehung abgehen, Gnadenwunder verrichten, mit so großen Erleuchtungen den Menschen zuvorkommen, daß sie das Gute nicht unterlassen können (l. c. n. 142. p. 455). In ähnlicher Weise spricht Molina. Nach ihm sind die einen zuvorkommenden

[1] Hier braucht Lessius die Unterscheidung in dem Sinne, in welchem die Theologen sie vor Ausbruch der Controverse genommen haben.

Gnaden so schwach, daß sie sich der Wahrnehmung entziehen, andere so stark und fühlbar, daß in wunderbarer Weise alle Unlust gehoben wird, das Herz sich erweitert und die Liebe sich entzündet, und gewissermaßen Adlerschwingen und Adlerflugkraft gegeben werden, die uns ohne Schwierigkeit über alle Hindernisse hinwegtragen. Satis suaviter equitat, qui ab Omnipotente portatur. Hierüber handelt die ganze disp. 44. qu. 14. art. 13. In demselben Maße, als Molina nun die Macht der zuvorkommenden Gnade erhebt, betont er auch die ganz außerordentliche Schwäche des Willens, der trotz aller durch den Glauben gewährten Einsicht, trotz der Kraft der heiligmachenden Gnade und Liebe (mit welcher er aber leichtere Acte setzen könnte), dennoch nicht ohne eine besondere Gnadenhilfe Gottes schwere Versuchungen besiegen und im Guten beharren könne; diese besondere Hilfe würde in mehr oder minder reichlichem Maße gegeben, je mehr oder minder behutsam und demüthig der Mensch vor Gott wandle und bete. Auxilia vero particularia, a quibus perseverantia pendet, confert majora vel minora justis, prout cautius ac majori cum animi submissione se gerunt. Cf. disp. 17 et ss. Die Unterscheidung zwischen schwachen und mächtig wirkenden Gnaden, welche von den älteren vor Ausbruch der Streitigkeit schreibenden Theologen mitunter die der gratiae sufficientes und efficaces genannt und von den Molinisten, obwohl nicht unter diesem Namen, gleicherweise angenommen wird, bezieht sich zunächst auf die der Gnade innewohnende Kraft, dann aber auch auf den Erfolg; denn natürlich, je mächtiger die Gnade, desto sicherer der Erfolg. Deßhalb unterscheidet Valentia[1] und nach ihm Lessius[2] dreierlei wirksame Gnaden: die zuweilen, die meistens, die immer Erfolg haben. Und nicht nur Suarez[3], sondern auch der „Molinist" Ripalda stellen eigene Thesen auf, um zu beweisen, die Gnade könne so mächtig den Menschen zum Guten antreiben, daß derselbe um dieser der Gnade eigenen Kraft willen das Gute unfehlbar thue, und Ripalda citirt hierfür aus Augustinus verschiedene Stellen, welche später Tournely und die ihm gefolgt sind, gegen die Molinisten in's Feld führen.

Auf der Unterscheidung zwischen schwach und mächtig anregenden, deßhalb unsicher und sicher wirkenden Gnaden beruht nun das System, welches nach dem Zeugniß der Sorbonniker Habert, d'Argentré und Tournely in ihrer berühmten Schule geherrscht hat. Manche verbinden freilich damit die andere gleichfalls oben von uns berichtete Unterscheidung von Gnaden, die entfernter, und von solchen, die unmittelbar zur Rechtfertigung disponiren. Doch darin stimmen jene und diese überein, daß sie behaupten: die gratia efficax und die gratia sufficiens sei in die Regungen der gratia excitans zu setzen, welche den Menschen über-

[1] Disput. 8. qu. 3. p. 4. Edit. Venet. 1600. p. 923.

[2] De praedestin. p. 433.

[3] L. III. de auxilio efficaci c. 10. Edit. Vivès XI, 198.

natürlich erleuchten und zum Guten antreiben, mithin beide Arten der Gnade nicht wesentlich von einander verschieden; die gratia sufficiens sei immer zu leichten oder unvollkommenen Wirkungen, insbesondere zum Gebet, auch ohne andere zuvorkommende Gnaden vollständig ausreichend und führe auch thatsächlich öfter zu solchen Acten, und man könne durch ihren Gebrauch die gratia efficax zu schwierigeren Werken und vollendeter Bekehrung erlangen. Die Übereinstimmung dieser Theorie mit der Lehre unserer Gesellschaft wird nicht nur von den Jesuiten, sondern auch von den berühmtesten Meistern der Sorbonne hervorgehoben[1]. Die Theologen beider Schulen heben auch den Widerspruch derselben mit den Principien der Jansenisten sowohl als Thomisten hervor. Ist denn nun aber gar kein Zwiespalt zwischen den Sorbonnikern, welche diese Theorie vortragen, und unseren Theologen? Ja und nein. Sie stimmen ganz mit letztern überein, wenn sie besagte Unterscheidung einfach so aufstellen, wie sie vor Ausbruch der molinistisch-thomistischen Controverse aufgestellt worden, nämlich als eine Unterscheidung zwischen schwachen und mächtigen Gnaden, zwischen den Gnaden der entfernten und der unmittelbaren Vorbereitung auf die Rechtfertigung; sie weichen ab, sobald sie wähnen, diese Doctrin genüge vollständig zur Entscheidung der genannten Controverse. Es ist das 1) eine Confundirung ganz verschiedener Unterscheidungen, da die Wörter efficax und sufficiens bei der früheren Unterscheidung in einer anderen Bedeutung genommen werden, als es in genannter Controverse geschieht. Dann ist 2) das System unzureichend, um die der göttlichen Providenz bezüglich der menschlichen Acte zukommende stricte Unfehlbarkeit zu erklären, weil die moralische Gewißheit, mit welcher eine mächtige Gnade wirkt, nicht Fundament der absoluten Unfehlbarkeit sein kann, und außerdem eine solche fast unwiderstehlich treibende Gnade verhältnißmäßig auf wenige Fälle beschränkt ist. Es ist 3) die Unterscheidung zwischen leichten und schwierigen Acten in Bezug auf die gratia efficax völlig aus der Luft gegriffen, wie sofort aus den Schriftstellen erhellt, welche die Anhänger dieser Doctrin für ihre gratia ab intrinseco efficax anführen.

So führt de Calonne, welcher ex professo und wohl am ausführlichsten

[1] Tournely citirt aus Habert (Theol. Gr. PP. l. II. c. 6. n. 1) die Worte: immo PP. Jesuitae a Doctoribus Scholae Parisiensis, cujus foecundissimo gremio ortum suae doctrinae, incunabula ac incrementa debere se non inviti agnoscunt.

dieses System behandelt hat, folgende Stellen des Neuen Testamentes an: Eph. 2, 10, creati *in bonis operibus*, quae praeparavit Deus, ut in illis ambulemus; Hebr. 13, 21, aptet vos *in omni bono;* Eph. 1, 11, *omnia* operatur secundum consilium voluntatis suae; Phil. 2, 13, operatur *et* velle *et* perficere; I Cor. 4, 7, *quid* habes, *quod non* accepisti?

Diese Texte sind allgemein, beziehen sich ausdrücklich auf alle übernatürlichen Acte; wenn sie also die gratia ab intrinseco efficax beweisen, so beweisen sie dieselben für die leichten und schwierigen Acte. Letzteres ist aber nach diesen Theologen falsch. Also beweisen sie überhaupt nicht die gratia ab intrinseco efficax. Ebenso wenig sprechen die aus den heiligen Vätern, insbesondere aus Augustinus, beigebrachten Stellen für die in Rede stehende Unterscheidung. Was aus Augustinus dafür angeführt wird, beweist nur, wie schon Billuart gegen Tournely, dem man gefolgt ist, mit Recht bemerkt hat, daß nicht jede hinreichende Gnade unmittelbar zu jedem guten Werke ausreiche, daß man aber durch Gebet eine solche reichlichere Gnade erlangen könne, eine Wahrheit, die nach Lessius kein Theologe bezweifelt. Dagegen schließt Augustinus ausdrücklich die in Bezug auf die Gnadenwirksamkeit gemachte Unterscheidung zwischen leichten und schwierigen Acten aus: Quia *omnia* bona, *et magna et media et minima,* ex Deo sunt, sequitur, ut ex Deo sit etiam bonus usus liberae voluntatis (L. I. Retract. c. 9).

Es kann 4) durch genanntes System die scientia media gar nicht umgangen werden, was übrigens der vorzüglichste Verfechter desselben, Tournely, unschwer zugeben wird, da er ja zu den eifrigsten Vertheidigern derselben gehört, während Andere gerade durch dieses System die scientia media vermeiden wollen. Gott erkennt, wie aus zahlreichen Schrift- und Vätertexten erhellt, unfehlbar die bedingt-zukünftigen Acte, nicht nur die guten, sondern auch die sündhaften. Das ist unzweifelhaft; die Frage ist nur, wie Gott das Bedingt-Zukünftige erkennt. Mit deren Lösung mag man immerhin, zufrieden mit dem bloßen Glauben, sich nicht abgeben wollen. Wer aber über den Gegenstand der Controverse zwischen Molinisten und Thomisten ein anderes System aufstellen will, kann die Frage wegen der scientia media nicht umgehen; denn gerade bezüglich ihrer spitzt sich die genannte Controverse auf das Schärfste zu, und es frägt sich schließlich: besteht ein innerer nothwendiger Zusammenhang zwischen den creatürlichen freien Acten und der ihnen vorausgehenden göttlichen Einwirkung, so zwar, daß Gott unfehlbar alle freien Acte, auch die bedingt zukünftigen, aus dieser seiner

Einwirkung erkennen kann?[1] Die Anhänger des in Rede stehenden Systemes müssen das verneinen und sind darum zur Annahme der scientia media gezwungen. Wenn es aber eine scientia media gibt, so kommt ihretwegen jeder erfolgreichen Gnade in leichten und schwierigen Dingen Unfehlbarkeit zu; es ist also falsch, daß solche Unfehlbarkeit nur den mächtigen, gewissermaßen unwiderstehlichen Gnaden zukomme. Endlich ist 5) das System auch psychologisch unhaltbar. Um mit dem anzufangen, worin dasselbe mit dem der Molinisten übereinstimmt: Es gibt schwache Regungen der Gnade, die kaum bemerkbar sind, nichtsdestoweniger als gratia excitans einen Antrieb zum Guten enthalten. So oft der Mensch aber unter ihrem Einfluß etwas übernatürlich Gutes vollbringt, folgt er der Gnade und läßt sich von ihr bestimmen; denn auch in diesem Falle ist es nach dem Molinismus die Gnade, welche vorausgeht, anregt, bewegt und das Gute im Menschen moralisch und physisch wirkt. Diesen schwachen und schwächsten Regungen der Gnade sind jene mächtigen entgegengesetzt, welche durch die Klarheit ihres Lichtes und die Lieblichkeit ihrer Anregung oder die Gewalt ihrer Abschreckung gewissermaßen unwiderstehlich die Menschen bewegen. Zwischen jenen und diesen liegt nun eine unabsehbare Zahl von verschiedenen Abstufungen der innern Gnadenkraft und der daraus folgenden Wahrscheinlichkeit ihres Erfolges. Letztere wird aber noch durch die ebenso unabsehbare Zahl der entgegenstehenden Hindernisse modificirt; denn auch eine mächtige Gnade, die in ruhigen Augenblicken unfehlbar wirken würde, kann diese Unfehlbarkeit leicht durch die Gewalt der sich aufbäumenden Leidenschaft oder der vom Teufel und von Gelegenheiten erregten Versuchung verlieren, so daß dann das Zünglein der Wage gewaltig schwankt. Dieß wird durch die Erfahrung bestätigt. Die Gnade wirkt erfahrungsgemäß in schweren Dingen nicht mit einer unfehlbar treibenden und darum auch wahrnehmbaren Macht, so daß der Mensch nicht selten in heftigen Versuchungen zweifeln muß, ob er eingewilligt habe oder nicht.

Doch genug von diesem Systeme, das gegen den Molinismus in's Feld geführt wird. Die Grundzüge desselben: die Identität der gratia efficax mit der sufficiens und die Unterscheidung der allgemein gegebenen schwachen und der besonderen starken Gnaden, stimmen ja mit der Doctrin unserer Gesellschaft überein. Der Widerspruch kommt erst dann, wenn

[1] Siehe I. Broschüre S. 37. 38.

man die den mächtigen Gnaden zukommende Sicherheit des Erfolges als ausreichende Grundlage der Unfehlbarkeit der gratia efficax hinstellt. Das haben nun in jener Periode, von der wir schreiben, Wenige gethan. Im Gegentheil bekannten sich damals manche Sorbonniker, besonders einer ihrer größten Theologen, Duval, ganz offen zu unserer Doctrin. Auch ein anderer Schüler der Pariser Universität, den die Kirche jetzt zum Doctor Ecclesiae erhoben hat, der hl. Franz von Sales, bekennt sich offen zu unsern Grundsätzen. Da seine lichtvolle und schöne Auseinandersetzung besonders dazu beigetragen hat, denselben Geltung zu verschaffen, und er damals vom höchsten Lehrer der Kirche über die Controverse befragt wurde, so können wir in unsern Studien nicht von seiner Lehre absehen.

Der hl. Franz von Sales bekannte sich zur freiesten Formulirung unserer Doctrin, wie sie von Lessius dargestellt wurde. Das deutete er genugsam in dem von uns (I. Brosch. S. 5) citirten Schreiben an, worin er sich hierfür auf sein Werk von der Liebe Gottes berief.

In der That erklärt er sich im 5. Kapitel des III. Buches der genannten Schrift für die mit dem neueren Thomismus gänzlich unvereinbare praedestinatio post praevisa merita. Denn er stellt dort folgende Ordnung der göttlichen Acte und Liebeserweise auf:

„Gott wollte [zuerst] das Heil aller, welche ihre Zustimmung zu den Gnaden und Liebeserweisen geben würden, die er in dieser Absicht ihnen bereitete, anböte und austheilte.

Er wollte aber, daß der erste unter diesen Liebeserweisen die Berufung sei und dieselbe in der Weise unserer Freiheit angepaßt würde, daß wir sie nach unserem Belieben annehmen oder zurückweisen könnten; und denjenigen, von denen er voraussah, daß sie dieselbe annehmen würden, wollte er die heiligen Regungen der Reue darbieten; und denen, die mit diesen Regungen mitwirken würden, beschloß er die heilige Liebe zu geben; und denen, welche die Liebe besitzen würden, wollte er den zum Ausharren nöthigen Beistand verleihen; und denen, welche diesen göttlichen Beistand benützen würden, beschloß er die endliche Beharrlichkeit und die glorreiche Seligkeit seiner ewigen Liebe zu schenken .....

Und daß diese Reihenfolge der Wirkungen der Vorsehung auf solche Weise mit der gleichen gegenseitigen Abhängigkeit angeordnet ist, welche in dem ewigen Willen Gottes zwischen denselben besteht, bezeugt die heilige Kirche in dem Eingange eines ihrer feierlichen Gebete folgendermaßen: ‚O ewiger und allmächtiger Gott, der du der Herr der Lebenden und der Todten bist und der du Barmherzigkeit erweisest Allen, von denen du vorhersiehst, daß sie einstens durch den Glauben und die Werke dein sein werden' — als ob sie aussprächen, daß die Herrlichkeit, welche der Gipfelpunkt und die Frucht der gött-

lichen Barmherzigkeit gegen die Menschen ist, nur denjenigen bestimmt worden, von denen die göttliche Weisheit vorhergesehen hat, daß sie dereinst der Berufung Folge leistend zu dem lebendigen Glauben gelangen würden, der durch die Liebe wirksam ist."

Deutlicher konnte der Heilige nicht aussprechen, daß er für die Annahme der Vorausbestimmung post praevisa merita wäre.

Nach ihm hängt Rechtfertigung, Beharrlichkeit und Seligkeit von der menschlichen Einwilligung ab; weßhalb Gott die Verleihung dieser Güter nur nach Voraussicht solcher Einwilligung von Ewigkeit her beschließt; denn die Ordnung, welche alle diese Gaben in der Zeit und Wirklichkeit zu einander und zur freien Einwilligung haben, haben sie auch in den ewigen göttlichen Beschlüssen. Hiermit verwirft der Heilige mit Lessius den Hauptgrundsatz der Gegner der praedestinatio post praevisa merita, daß in Bezug auf Prädestination der ordo executionis dem ordo intentionis entgegengesetzt ist. Was der Heilige aber in diesem 5. Kapitel des III. Buches sagt, ist nur eine kurze Zusammenfassung dessen, was er früher ausführlich gelehrt hatte.

Im 9. Kapitel des II. Buches handelt er über die Natur der göttlichen Einsprechungen (gratia excitans), welche in uns, aber ohne unsern Willen entstehen. Im 10. Kapitel beweist er sodann, daß wir sehr häufig thatsächlich die göttliche Einsprechung verwerfen, und daß man einer und derselben zuvorkommenden Gnade zustimmen oder seine Zustimmung verweigern und in einem höhern oder niedern Grade beistimmen könne; ja, daß von zweien, welche verschiedene Gnaden empfangen haben, der mit einer größern Gnade Beschenkte dieser widerstehen könne, während der Andere der kleinern Gnade thatsächlich zustimme. Diese antithomistischen Sätze beweist der Heilige u. A. gleich den Molinisten aus der bekannten Stelle über Corozain und Bethsaida, deren Auslegung er folgende Worte beifügt:

„Gewiß, unser Herr zeigt klar, und alle Christen verstehen es einfach so, daß in diesem gerechten Gerichte man die Juden durch eine Vergleichung mit den Niniviten verurtheilen wird; weil jene viele Gnaden und keine Liebe, vielen Beistand und keine Reue gehabt haben; diese weniger Gnaden und viele Liebe, geringern Beistand und viel Reue."

Zur Bekräftigung des Gesagten führt der heilige Kirchenlehrer sodann Aussprüche des hl. Augustin und des hl. Thomas, des hl. Franz Seraphicus und der hl. Theresia an.

„Der große hl. Augustin verbreitet über das Gesagte viel Licht durch dasjenige, was er im 12. Buche seines Werkes über die Stadt Gottes, besonders im 6., 7., 8., u. 9. Kapitel, schreibt. Denn obgleich er vorzüglich die Engel im Auge hat, stellt er doch in diesem Punkte die Menschen jenen gleich. Indem er im 6. Kapitel zwei Menschen supponirt, die einander an Güte und in jeder Hinsicht völlig gleich sind und von einer und derselben Versuchung bestürmt werden, nimmt er an, daß der Eine dem Feinde widerstehen, der andere ihm nachgeben könne."

Der hl. Franz von Sales bekräftigt ferner diesen Beweis durch den Ausspruch des hl. Thomas, welcher lehre, daß die höheren Ordnungen der

Engel nach Maßgabe ihrer höhern Natur auch höhere Gnaden empfangen hätten und nichtsdestoweniger Lucifer trotz der höheren Gnaden denselben nicht entsprochen habe, während eine unzählige Menge anderer Engel mit kleineren Gnaden im Guten beharrt hätten.

Die Worte des hl. Franz Seraphicus lauten: „Wenn Gott jene Andern mit ebenso viel Barmherzigkeit begünstigt hätte, wie er mich begünstigt hat, so bin ich gewiß, daß sie, anstatt schlecht zu sein, wie sie es jetzt sind, viel dankbarer für die Gaben Gottes wären, als ich es bin, und daß sie ihm viel besser dienen würden, als ich es thue; und wenn Gott mich verließe, würde ich mehr Schlechtigkeit begehen, als irgend ein Anderer." Der heilige Lehrer fügt dann bei:

„Du siehst, Theotimus, die Ansicht dieses Mannes, der so zu sagen nicht ein Mensch, sondern ein Seraph auf Erden war. Ich weiß, daß er aus Demuth so von sich selbst redete; aber er hielt es doch für eine wirkliche Wahrheit, daß eine gleiche, mit einer gleichen Barmherzigkeit geschenkte Gnade von einem Sünder nützlicher angewendet werden könne als von einem andern. Wie einen Orakelspruch betrachte ich nun aber die Meinung dieses großen Lehrers in der Wissenschaft der Heiligen, der, in der Schule des Kreuzes genährt, nur die göttlichen Einsprechungen athmete. Auch ist dieser Spruch von Allen, die nachher durch Heiligkeit am meisten hervorragten, gelobt und wiederholt worden; mehrere von ihnen haben geglaubt, der große Apostel Paulus habe in demselben Sinne gesagt, daß er der erste von allen Sündern sei (1 Tim. 1, 15)."

Der heilige Lehrer der Kirche geht offenbar noch weiter als Lessius und überhaupt die Theologen unserer Gesellschaft, wenn er behauptet, daß nicht nur gleiche Gnaden, sondern auch solche, die „mit gleicher Barmherzigkeit" gespendet worden, in den Einen Erfolg haben, in den Andern erfolglos sein können.

Hierauf kommt der hl. Franz von Sales zu jener großen Heiligen, die sich durch Kenntniß des innern Lebens so sehr ausgezeichnet hat, zur hl. Theresia. Doch wir haben schon übergenug aus seinem unvergleichlichen Buche angeführt. Nun noch eine Bemerkung. Der hl. Franz, den die Kirche nicht nur auf die Altäre, sondern auch auf den Lehrstuhl für alle Gläubigen erhoben; von dem sie in ihren Tagzeiten singt, daß er einen sicheren Weg zur Vollkommenheit gezeigt; dessen Lehre der heilige Stuhl „himmlisch", ja „wahrhaft göttlich", und dessen Schrift über die Liebe Gottes derselbe „unvergleichlich" nennt (Pius IX. *Dives in misericordia*): dieser lehrt in der bestimmtesten Weise die Möglichkeit, daß von Zweien, welche dieselbe Gnade empfangen, der eine mitwirke, der andere nicht, und beruft sich dafür auf die Ansicht aller Heiligen und Christen. Bañez dagegen behauptet, dieser Satz sei ein Trugschluß, eine Frucht der Ignoranz, der Weg, auf dem man leicht zum Pelagianismus komme. Welchen Weg wollen wir einschlagen? mit wem wollen wir gehen? mit dem hl. Franz von Sales oder aber mit Dominikus Bañez?

8. Wiederaufleben der Controverse.

Durch die Decrete des apostolischen Stuhles und die Bemühungen der Generaloberen und Generalversammlungen beider Orden schien der Streit gestillt zu sein. Derselbe ruhte mehrere Jahre, als er auf einmal fast zu gleicher Zeit in Frankreich, in Spanien, in Belgien wieder ausbrach. Wer trug die Schuld hiervon? Weder Dominicaner, noch Jesuiten waren die Ersten, welche den Hader wieder begannen, sondern es beriefen sich (1630) der unbeschuhte Carmeliter P. Antonius de Matre Dei in Salamanca im Cursus theol. Salmant. und der Pariser Oratorianer Gibieuf in seinem Werke De libertate creaturae auf die einstimmige Verurtheilung der Lehre Molina's durch 30 römische Censoren. Serry macht auf die Übereinstimmung Beider als auf ein Zeichen der Wahrheit ihrer Zeugnisse aufmerksam, weil sie nicht auf Verabredung gehandelt: nullo inter se collato consilio, sed uno aspirante veritatis studio[1]. Das Mitgetheilte war aber in der That keineswegs wahr; sogar nach Serry (er zählt unmittelbar nach der Praefatio Alle auf, die je als Censoren irgendwie den Congregationen beigewohnt haben) waren für die verschiedenen Prüfungen des Werkes Molina's im Ganzen nur 17 Censoren bestellt worden, von denen zum Allermindesten Bovius für Molina stimmte; deßhalb frägt man unwillkürlich: wie konnten die beiden Schriftsteller zu gleicher Zeit an so entfernten Orten ohne Verabredung auf Verbreitung derselben Fabel kommen? Das Räthsel wird uns durch die Briefe des Jansenius gelöst; denn nun griff in unsere Controverse ein anderer Factor mächtig ein, der Jansenismus, den wir jetzt näher betrachten müssen.

Den großen Häresien war es von jeher eigenthümlich, daß sie nicht nur eine große Menge Katholiken aus dem Schooße der Kirche rissen, sondern auch innerhalb dieser verwandte Bestrebungen hervorriefen. Kein Wunder. Die Häresien können keine große Ausbreitung erlangen, wenn

[1] Praefatio § 3.

sie nicht vom Geiste der ganzen Zeitrichtung begünstigt werden. Der Macht der letzteren unterliegen aber auch die Kinder der Kirche. So erschüttert der Sturm, welcher ganze Zweige vom Stamme losreißt, auch das andere Laubwerk des Baumes. So greifen Miasmen, welche Seuchen und dadurch den Tod Vieler verursachen, auch die Gesundheit der Überlebenden an. Arianismus, Pelagianismus, Nestorianismus, Eutychianismus haben nicht nur Unzählige vom Körper der Kirche getrennt, sondern auch unter den Katholiken selbst große Verwirrung angerichtet. In gleicher Weise hat der Protestantismus den ihm verwandten Bajanismus und Jansenismus unter den Kindern der Kirche hervorgerufen. Diese Verwandtschaft zeigte sich von der einen Seite in ähnlichen Meinungen über Freiheit und Gnade, von der andern Seite in dem völligen Bruch mit der theologischen Tradition, welche in der Scholastik die Theologie der Väter folgerichtig entwickelt hatte. Schon in der ersten Broschüre (S. 122) haben wir dieses in Betreff Bajus' angemerkt. Denselben Geist hatten indeß auch die Freunde und Schüler des Bajus, insbesondere Jansonius, der den Haß der mittelalterlichen Scholastik auf Jansenius vererbte. Letzterer hatte sich, als er in Löwen studirte, den ersten Platz unter zahlreichen Commilitonen errungen. Auf ihn warf, als er zum Studium der Theologie in das Collegium Hadriani VI. eintrat, dessen Vorsteher Jansonius sein vorzüglichstes Augenmerk, um diesen fähigen Landsmann für seine Ideen zu begeistern. Allerdings blieb Jansenius nur wenige Monate in dem Colleg; allein diese kurze Zeit reichte für Janson hin, um mit ihm für das ganze Leben ein Band innigster Freundschaft zu knüpfen und ihn für seine einseitige Methode des theologischen Studiums einzunehmen. Denn in Frankreich, wohin sich Jansenius von Löwen aus begab, sehen wir ihn schon mit seinem Löwener Studienfreund Vergerius nach dieser Methode den heiligen Augustinus studiren. Ohne Zweifel ward das Band, welches Jansenius mit Janson verknüpfte, noch fester, als er nach Löwen zurückkehrte. In dem Briefe vom 22. April 1622 ist ein eclatantes Zeugniß dieser Freundschaft und der Hoffnungen, welche Janson auf seinen geliebten Schüler setzte [1]. Es heißt in demselben: „Solsti (Erzbischof Conrius von Armagh) war ohne mein Vorwissen bei dem Greis (Jansonius),

[1] Lettres de M. Corn. Jansenius à M. Jean de Verger de Hauranne par Fr. du Vivier, Cologne 1702, p. 68. Diese Ausgabe ist von einem Verehrer des Jansenius besorgt.

welcher der älteste von Latoma (Universität Löwen) ist. Er sagte ihm, was er von Boetius (Jansenius) dachte, und brachte ihn dermaßen außer sich, daß er während einer oder zwei Stunden vor Freude sich nicht halten konnte; derselbe trug ihm beim Herausgehen auf, Quinquarbre (Jansenius) mitzutheilen, daß er der Wahrheit (der angeblichen augustinischen Lehre) anhangen und Pacuvius (Jesuiten) nicht fürchten solle." Auch Valerius Andreä spricht von dem innigen Verhältniß, das zwischen dem Lehrer und dem Schüler bestand; es sei dem eines Vaters zu seinem Sohne fast gleich gewesen[1]. So darf es uns nicht wundern, daß Jansenius ganz nach der Methode verfuhr, welche er von Janson und dieser von Bajus gelernt hatte: in der einseitigsten Weise Augustinus zu studiren mit souveräner Verachtung der Scholastik, und daß er hierdurch auch zu demselben Resultate gelangte, welches die Kirche in Bajus verurtheilt hatte, der Läugnung jeglicher Wahlfreiheit.

Ist nun der Jansenismus eine dem Protestantismus verwandte Richtung, so erscheint es ganz natürlich, daß er besonders mit jenem Orden in Kampf kommen mußte, dessen sich die göttliche Vorsehung zur wissenschaftlichen Vertheidigung der kirchlichen Lehre gegen den Protestantismus vorzüglich bedient hatte, und zwar mußte der Streit nicht bloß über die einzelnen falschen Sätze, welche Bajus und Jansenius mit Calvin über Gnade und Freiheit aufgestellt, sondern auch über jene einseitige Methode entbrennen: der Jansenismus mußte die theologische Tradition, wie sie in der Scholastik enthalten war, angreifen, die Jesuiten dieselbe vertheidigen. So ist es in der That geschehen. Lessius klagt häufig in seinen vertrauten Briefen an Bellarmin, daß Janson und seine Freunde nicht nur fortfuhren, Sätze zu lehren, welche die Kirche schon in Bajus verurtheilt hatte, sondern insbesondere auch die Scholastik verachteten[2]. Er wundert sich, daß Rom hiergegen nicht

[1] Biblioth. Belg. p. 149. Pari felicitate palaestrae deinde theologicae nomen dedit haesitque lateri Jacobi Jansonii gentilis sui, viri in omni pietatis ac scientiae genere vere eximii, quem ut parentem observabat et apud quem paene filii loco erat. Ein Zeugniß für die Thatsache, daß Jansenius bereits in Löwen das Studium der Theologie im Collegium Hadriani VI. begonnen habe und dabei von den Grundsätzen des Jansonius erfüllt worden sei, findet sich in dem Werke: Haeresis Jansenianae praeclusa effugia parte II. p. 104. Dasselbe sagt auch Tournely, de gratia Christi I, 321; ferner der Protestant Leydecker, de Corn. Jansenii vita, l. 1. c. 1 et 2. Auch der Freund des Jansenius, Otto Zylius, bezeugt, daß derselbe in Löwen die Theologie begonnen habe.

[2] Persuasum habent se omnes universitates Italiae et Hispaniae correc-

einschreite, und ahnt hiervon Unheil für die Zukunft. Leider hat sich dieses in Jansenius bewahrheitet; denn welche Fluth von Unheil hat dessen Ketzerei nicht über die Kirche gebracht! In dem Wahne, daß die Kirche durch die Scholastik zum Semipelagianismus verführt worden, schrieb Jansenius den „Augustinus", um der angeblich seit Jahrhunderten entstellten Lehre des hl. Augustinus zum Siege zu verhelfen[1]; er wandte sich aber in diesem Werke am meisten gegen Molina und die Jesuiten, offenbar weil er dieselben für die Hauptrepräsentanten der gegnerischen Richtung hielt. Er weiß nicht, durch welches Geschick es gekommen sei, daß er fast immer im Handgemenge mit den Jesuiten sich befinde[2], und ist geneigt, dieses auf Gott selbst zurückzuführen, von dem er sich angetrieben wähnt, seine Arbeiten überall, wo er sich befindet,

---

turos et saniora dogmata docturos, quas putant pelagianizare .... Ipsi modo a doctrina suorum majorum [in universitate Lovaniensi] recesserunt, scholasticos rejecerunt et nihil sibi praeter Augustinum reliqui fecere, quem sibi soli videntur intelligere .... Hanc autem tragoediam excitavit in nos Michael [Bajus] (Brief vom 25. Sept. 1587). Putant, Societatem errare et academias Italicas et Hispanicas πελαγιανίζειν et se solos σωφρονεῖν (Brief vom 26. Jan. 1588). Hanc unam [propositionem, qua asserimus, omnibus pro loco et tempore dari auxilium sufficiens, ut possint vitare peccata, pervenire ad fidem, poenitentiam et salutem] asserunt in sua Antapologia profectam esse ex officina Fausti Galliarum Episcopi, et DD. scholasticos ejus lectione fuisse deceptos, quod miror ego ab Ill^mis Dominis [Cardinalibus] tolerari; notant enim aperte omnes DD. scholasticos ignorantiae et erroris in quaestione, quae pertinet ad fidem .... Itaque vehementer mirantur multi, cur videatur istis Dominis [Cardinalibus] adeo difficile censere de istis propositionibus et earum contradictoriis; quod si metuunt, ne facultas haec laedatur, si statuant de istis propositionibus ex veritate, faxit Deus, ne aliquando Ecclesia ab ipsa laedatur (Brief vom 13. Juni 1591). Wir könnten noch Mehreres beifügen, doch das Mitgetheilte mag genügen. Gleich Lessius sprach auch P. Manaräus, nachdem er berichtet, daß in Belgien verschiedene den Bajanischen Irrlehren verwandte Sätze von den Freunden des Bajus vorgetragen würden, ganz unverhohlen die Furcht aus, wenn von Rom nicht eingeschritten würde, möchte Schlimmeres geschehen: Vereor certe, ne ex his seminibus doctrinae producantur aliquando, quae difficilius evellantur (Brief des P. Manaräus an P. Aquaviva vom 11. Sept. 1591).

[1] So schreibt Jansenius seinem vertrautesten Freunde den 5. April 1621 von seiner Auffassung des hl. Augustinus: Sa doctrine est si peu connue parmi les sçavants non de ce siècle seulement, mais de plusieurs siècles passez. Car pour vous parler naïvement, je tiens fermement, qu'après les Hérétiques il n'y a gens au monde qui aient plus corrompu la théologie que ces Clabaudeurs de l'Ecole, que vous connoissez (p. 31). Andere Belegstellen aus dem Hauptwerke bei Tournely, de gratia I, 327 s.

[2] 96. lettre de Jans. 1631. p. 239.

gegen die Jesuiten zu kehren[1]. Persönlich war Jansenius den Jesuiten sehr zugeneigt gewesen und hatte sogar in die Gesellschaft eintreten wollen. Was trieb ihn also zu diesem anhaltenden erbitterten Kampfe gegen Männer, die er hochschätzen mußte? Offenbar nur die diametrale Verschiedenheit der wissenschaftlichen Richtungen.

Kräftiger, als Schlüsse und Zeugnisse es vermögen, ist die Logik der Thatsachen, besonders der großen Thatsachen, welche Jahrhunderte lang sich auswirken. Nun, es ist eine solche Thatsache, daß Bajanismus und Jansenismus gegen die theologische Tradition, wie sie in der Scholastik enthalten war, erbittert kämpften, dabei aber den Hauptstoß des Angriffes gegen die Gesellschaft Jesu richteten. Was folgt daraus? Offenbar das, was wir als bisheriges Resultat unserer Studie über die Controverse erkannt haben: daß nämlich die Gesellschaft Jesu jene Tradition zäh festhielt und folgerichtig ausbildete.

Der Jansenismus fühlte sich aber, besonders nachdem er von der Kirche getroffen war, allein zu schwach, den Kampf zu bestehen. Er suchte und fand überall Verbündete: zuerst bei den Legisten im Pariser Parlament und Brüsseler Staatsrath, denen ein instinktiver Haß gegen die geistliche Gerichtsbarkeit und deßhalb auch gegen den Mittelpunkt und Hort derselben, den heiligen Stuhl, innewohnte; dann bei den holländischen Protestanten, durch deren Pressen er Europa mit einer Sündfluth von giftigen Parteischriften überschwemmte, und welche er überredete, die Jesuiten zu vertreiben und damit der holländischen Kirche eine tiefe Wunde zu schlagen; endlich mit den ungläubigen Ministern und Revolutionären, mit deren Hilfe er in allen Ländern, nicht nur in Frankreich

[1] 66. lettre du 14. Mai 1627: Il semble que Dieu veuille que par tout où je me trouve, mes travaux se tournent contre Gorphoroste (Molinistes). Er denkt nur daran, Mittel zu erhalten, pour rembarrer les Gorphorostes (37. lettre, 8. Juillet 1622. p. 112). Weil die Jesuiten durch Congregation und Seelenleitung einen großen Einfluß auf die studirende Jugend ausüben, wollte er die ihm befreundeten Oratorianer nach Löwen ziehen und ihnen die Jugend in die Hand spielen: Je songe à leur faire tomber entre les mains toute la jeunesse avec le temps (60 lettre, 12. Oct. 1626. p. 175). In derselben Absicht brachte er zu Wege, daß von der Löwener Facultät feierlich bei den Dominicanern die Bruderschaft vom heiligen Rosenkranz für die Studenten errichtet wurde: Si les Jacobins sachent à bien s'acquitter des exercices de piété, ils mettront les Jésuites presqu'en chemise (3. lettre, 4. Févr. 1619). Was Wunder, daß durch diese unaufhörlichen Sorgen und Kämpfe seine Gesundheit angegriffen wurde: Concertatio assidua cum Chimeris, quos nosti, infirmitatem mihi peperit (23. lettre, 11. Févr. 1622. pag. 49).

und Belgien, sondern auch in Spanien, Italien, Portugal und Österreich, einen Vernichtungskrieg wider seinen Hauptgegner und die von diesem vertheidigte Tradition und Auctorität anfachte. So wogte der Kampf nicht nur betreffs der theologischen Tradition, sondern auch in Betreff des Glaubens, der Philosophie, der Gymnasialstudien. Auf allen diesen Gebieten mußte die Gesellschaft die kirchliche Tradition vertheidigen, und sie that es mit jener Mäßigung, welche nach dem Willen ihres Stifters ihren Regeln, ihrer Ascese, ihrem Wirken aufgeprägt sein sollte. Sie cultivirte mit dem größten Eifer die scholastische Theologie, verband aber damit das erfolgreichste Studium der positiven Theologie. Und in der scholastischen Theologie hielt sie in den Fragen von Gnade und Freiheit unbeugsam fest an der Tradition der ältern thomistischen Schule, suchte dieselbe aber zu einer in ihrer Vollendung neuen Lösung des schwierigsten theologischen Problems fortzubilden. Unentwegt vertheidigte sie die Principien der großen scholastischen Meister, ohne aber ihre Verehrung gegen dieselben in einen Buchstabendienst aufgehen zu lassen. In der Philosophie hielt sie die alten Grundsätze hoch, wandte sich dabei aber mit aller Kraft den mächtig aufblühenden Naturwissenschaften zu und erkannte deren erstaunliche Fortschritte bereitwilligst an. In der Gymnasialbildung suchte sie nach Weise der Vorfahren christliche Erziehung mit dem Studium der heidnischen Klassiker zu verbinden und diese gute alte Methode sowohl gegen den modernen Realismus als gegen kirchlichen Übereifer zu vertheidigen[1]. Durch solche Kampfesweise errang die Gesellschaft Jesu ihre Erfolge, stieß aber auch vielfach bei kirchlichen Männern an. Wie groß dieser Anstoß war, hatte beispielsweise die Heftigkeit der thomistischen Controverse gezeigt. Dazu kamen endlich die Eifersüchteleien großer Körperschaften und leider auch die Verirrungen einzelner Jesuiten. Alles das beutete nun der Jansenismus aus, um Bundesgenossen für seinen Kampf zu erhalten; insbesondere aber suchte er — um auf unsere Frage zurückzukommen — sorgfältig jede Handhabe zu benutzen, welche ihm die Controverse über die Gnade darbot.

Der Grundirrthum des Jansenismus bestand darin, daß die Erbsünde dem menschlichen Willen alle eigene Kraft zur Ausübung der Wahlfreiheit genommen habe und der Wille demgemäß mit wahrer Nothwendigkeit jedesmal der mächtigeren unwillkürlichen Bewegung folge,

[1] Siehe die Artikel des P. Pachtler in den Stimmen aus Maria-Laach, Jahrg. 1879 und 1880.

welche in ihm entweder durch die böse Begierlichkeit oder durch die Gnade erzeugt worden. Die Verschiedenheit dieser Häresie vom thomistischen System springt in die Augen. Die Thomisten läugnen, daß der Mensch, ohne Wahlfreiheit, durchweg mit Nothwendigkeit handle. Sie behaupten, daß der Mensch eine wahre, ausreichende Macht besitze, in den einzelnen Fällen anders zu handeln, als wozu gerade ihn die Begierlichkeit oder die Gnade treibt. Die Nothwendigkeit einer Determinirung von Seiten Gottes leiten sie nicht aus der sündlichen Schwäche, sondern aus der wesentlichen Abhängigkeit des Geschöpfes von der ersten Ursache her. Aber trotz alledem suchten sich die Jansenisten hinter thomistischen Formeln[1], Distinctionen[2] und Argumentationen[3] zu verbergen und sich den Schein zu geben, als ob sie nichts Anderes wollten als den gemeinsamen molinistischen Gegner verfolgen.

Jansenius kam es sehr gelegen, daß sein Freund, der Oratorianer Gibieuf, ein Werk über die göttliche und creatürliche Freiheit schrieb, darin besonders die hergebrachte scholastische Definition der Freiheit bekämpfte und an die Stelle derselben eine andere völlig confuse setzte. Denn der Jansenismus konnte nicht durchdringen, so lange nicht der Begriff der Wahlfreiheit verdunkelt war. Froh, daß Gibieuf das Eis brechen würde[4], nahm er das größte Interesse an der Abfassung des

---

[1] Besonders hinter der Formel: gratia per se efficax, gratia versatilis.

[2] So wendet Jansenius selbst l. 8. de gratia Christi cap. 20 den sensus compositus et divisus an, ähnlich wie es die Thomisten thun.

[3] Dieß gilt besonders von der Argumentation, die manche Thomisten aus der Verdammung des Semipelagianismus ziehen, und welche auf der falschen Voraussetzung beruht, als ob die Semipelagianer die Nothwendigkeit der Gnade auch zum Anfange des Glaubens angenommen hätten.

[4] 89. lettre, 8. Avril 1630. p. 229. Il sera bon que Semiriste (Gibieuf) rompe la glace. Auch der 82. und 85. Brief handeln von dem Buch. Obwohl er nicht Alles in demselben billigen kann, will er doch über den verlangten Punkt seine Approbation geben. Dieser Punkt, den er mit Vergerius billigte, war gerade die Läugnung der damals allgemeinen Definition der Freiheit, welche die Scholastiker aus der peripatetischen Philosophie herübergenommen hatten, und welche den jetzigen Streit der Theologen über die Gnade verursacht hatte. Vergerius sagt zugleich in seiner Approbation, das Dogma, d. i. die jansenistische Doctrin, habe Gibieuf, um nicht anzustoßen, in dem Buche nur angedeutet: Indifferentiam quam non Platonica, i. e. divina, sed *Peripatetica* disceptatio in puram putam libertatem induxit, hic auctor ita eliminat, ut mirum sit eam *aliquot retro saeculis adolescentiori scholae usque adeo placuisse.* Licet ne quid eruditioribus viris detrahatur in eorum operibus, quod hic propalatur *dogma delitescat velut in semine* vel tamquam e silice, non mentis contentione tamen, sed attentione, non praejudicando sed obaudiendo, excudendum. Tanti vero interfuit, non

Buches und approbirte es mit Vergerius. Derselbe Mann, der zu Gibieuf und dessen Werk in so enger Beziehung stand, war aber auch kurze Zeit, bevor die Carmeliter ihren Cursus theologicus veröffentlichten, nach Salamanca gekommen und hatte dort, so viel er konnte, gegen die Jesuiten gewirkt. Die Universität Löwen hatte ihn nämlich, um ihre Klagen gegen die Gesellschaft Jesu bei Hof auszufechten, nach Madrid geschickt. Diese Reise benutzte er, um bei den spanischen Universitäten Bundesgenossen wider die Jesuiten zu werben [1]. So ist es nicht zu verwundern, daß es dieselbe Fabel von den 30 Censoren war, die zugleich in Paris und in Salamanca debitirt wurde. Natürlich wußte weder Gibieuf noch Antonius a Matre Dei, wie unwahr das ihnen Erzählte und von ihnen Wiedererzählte war. Es versahen sich dessen auch mehrere Dominicaner nicht, welche mit großem Eifer auf dem einmal betretenen Weg vorangingen. Die von Douai fügten 1634 der von ihnen besorgten zweiten Ausgabe von Alvarez' Geschichte des Pelagianismus, mit Berufung auf Lemos, die Bemerkung bei: dreißig Richter hätten mit den Päpsten Clemens VIII. und Paul V. geurtheilt, daß die Thomisten gegen Molina die wahre Lehre des hl. Augustin und des hl. Thomas vertheidigten [2]. Noch weiter ging Johannes a Sancto Thoma. Er theilte 1637 Manches aus dem Tagebuch Peña's zur Bekräftigung der Erzählung der Salmanticenser mit und schloß daraus, daß die Jesuiten sechs Jahre geschwiegen, auf die Wahrheit des Berichtes [3].

---

ignorari, nil ad nostram, qua vel bona vel mala est, voluntatem illam aequalem animi librationem pertinere, ut ex hac potissimum hallucinatione in vitam animi, quae gratia est, ἀμφιςβητήσεις, quae theologorum animum etiam nunc distrahunt, dimanarint. Wie Gibieuf für den Jansenismus das Eis brach, mag man aus folgender Stelle ersehen: Docet [Augustinus] *libertatem arbitrii opponi* limitationi et servituti, *non* universim *necessitati*, nec tam importare indifferentiam quam eminentiam .... ejus forma, quantum ex ejus [Augustini] dictis elicitur, debet esse *amplitudo* creatis rebus supereminens. Und: Respondeo Divum Augustinum significasse vitam Dei generationemque Filii ejus itemque praescientiam rerum esse actiones liberas, etsi cum immutabilitate et necessitate conjunctas (L. I. cap. 8. p. 51). Leider ließ sich der General der Dominicaner bewegen, dem Auctor, welcher der peripatetischen und scholastischen Doctrin thatsächlich durch seine Lehre widersprach, obwohl er die physica praedeterminatio vertheidigte, ein beifälliges Schreiben zu senden (87. lettre de Jansenius, 7. Déc. 1629. p. 215).

[1] Über diesen Aufenthalt in Salamanca handeln verschiedene Briefe des Jansenius an Vergerius; aber auch Henao, Scientia media historice propugnata.

[2] Serry, Praefatio p. V.

[3] Disp. 20. in I. p. art. 6. p. 688.

So ward das Verbot des heiligen Stuhles, die molinistische Lehre nicht zu censuriren, freventlich übertreten oder doch umgangen, indem man sich auf die angeblich fast einstimmigen und von den Päpsten gebilligten Censuren der römischen Consultoren berief, und der Damm, welchen der heilige Stuhl gegen den Ausbruch des nur mit Mühe zurückgehaltenen Haders gezogen hatte, durchbrochen. Nun erschienen gegen das System der Gesellschaft auch ganze Schriften, und in Frankreich gab 1644 in Toulouse (angeblich 1607 in Venedig) ein Anonymus (der Dominicaner Reginald) eine Quaestio theologica, historica et juris pontificii heraus, wozu nach Serry wahrscheinlich die Aufzeichnungen Le Bossu's benutzt wurden. Es war das eine wahre Schmähschrift, ein Gewebe von verstümmelten oder unrichtigen Citaten, eine offenbare Übertretung der Decrete Paul' V. und Urban' VIII. Reginald hatte deßhalb auf den Titel eine falsche Angabe des Ortes und Jahres (Venetiis 1607) hingesetzt. Mendacem autem oportet esse memorem, und Reginald war es nicht, da er in sein Libell Citate aus später erschienenen Werken aufnahm[1]. An seine Schrift lehnen sich die späteren thomistischen Bearbeitungen des Stoffes an.

Jetzt glaubten die Jesuiten nicht mehr schweigen zu dürfen, da ja ihr Schweigen als Eingeständniß ihrer Schuld gedeutet wurde. Aber

[1] P. Annat deckte im Anfang seiner Solutio quaestionis das Geheimniß des Druckes auf und wies nach, daß der Quaestionarius Schriftsteller citire, deren Werke erst 1615 oder gar 1620 gedruckt worden. Darauf hatte P. Reginald den Muth, in der Apologie seines Libells zu fragen, ob der Verfasser nicht das Manuscript jener Schriftsteller [Sacchini und Orlandini aus der Gesellschaft Jesu] 13 Jahre vor dem Drucke habe einsehen oder auch der Drucker nicht irrthümlich auf dem Titelblatt 1607 statt 1627 habe setzen können. Annat zeigte sofort in einem Appendix zu seiner Solutio die Armseligkeit auch dieser Ausrede. Denn die Pariser Ausgaben der Quaestio, die lateinische und die französische, haben beide gleicherweise 1607, und zudem spricht der Verfasser so, als ob Paul V. noch am Leben wäre. Er sucht sich also den Anschein zu geben, daß er schon unter Paul V. geschrieben, und doch citirt er zugleich Orlandini, der seine Geschichte nach dem Tode Paul's V. herausgab. Ergötzlich ist es zu sehen, wie Serry (Praef. p. VI. XXXI) sich dem Libell Reginalds gegenüber benimmt. Er sagt, dasselbe sei 1607 in Venedig gedruckt, 1644 von Reginald in Toulouse zum zweiten Male herausgegeben worden, wenn dieser Pater nicht vielleicht selbst der wahre Verfasser der Quaestio wäre und „aus gewissen Gründen" geschrieben hätte, daß die Schrift schon längst in Venedig gedruckt worden; Reginald und Annat hätten mit verhülltem Haupt auf einander losgeschlagen. Nichtsdestoweniger gibt Serry im Anhang seiner Geschichte das Libell des „blinden Klopffechters" sammt Apologie noch einmal heraus. Freilich, sie Beide lieben in gleichem Grade die Wahrheit, und Serry's Historia ist nur eine weitere Ausführung von Reginald's Quaestio.

die bündigsten Widerlegungen Ripalda's und Annats halfen wenig. Das Feuer der Controverse war schon zu sehr angefacht, und endlich traten auch diejenigen, welche bislang heimlich geschürt, offen hervor. Vom Urtheile des heiligen Stuhles getroffen, bedienten sich die Jansenisten der Kriegslist, daß sie vorgaben, nur die molinistische „Häresie" aus dem Wege räumen zu wollen. Solchen waren natürlich die Censuren, welche in den Acta und Diaria Peña's, Lemos', Coronellus' und Le Bossu's enthalten waren, sowie die angebliche Verdammungsbulle Paul' V. äußerst erwünscht. Letztere erwähnt der Herausgeber von Jansens Augustinus, Libertus Fromondus (Vincentius Lenis), in seiner gegen die Jesuiten Petau und Dechamps gerichteten Schrift[1]; er selbst habe die Bulle gesehen, „worin 50 Sätze Molina's durch das päpstliche Urtheil getroffen werden und die ganze Streitigkeit zu Gunsten des hl. Augustinus und Thomas gegen Petau und Ricardus (Dechamps) entschieden wird: jene Bulle möge veröffentlicht werden und der Kampf ist entschieden. Promulgetur illa bulla et debellatum est." Als über die fünf Sätze des Jansenius verhandelt wurde, beriefen sich gleichfalls die Jansenisten, wie wir gleich sehen werden, fortwährend auf jene angebliche Censurirung Molina's. Die Gründe, weßhalb die Jansenisten die große Controverse wieder anschürten, springen sofort in die Augen. Sie hatten das größte Interesse am Wiederausbruche des Haders, welcher ihre Gegner, die katholischen Theologen, und insbesondere die von ihnen gehaßten Ordensleute, mit einander entzweite. Zugleich ward auf diese Weise die Aufmerksamkeit von ihnen abgelenkt, und die theologische Controverse auf ein anderes Feld geführt. Ferner konnten sie so unter dem Deckmantel der thomistischen gratia a se efficax ihre Häresie verhüllen, vertheidigen und verbreiten. Nie hat es wohl größere Heuchler und Betrüger in Dingen der Religion gegeben. Darum darf es uns nicht wundern, daß, obwohl Jansenius in seinem Werke, wie gegen alle Scholastiker, so auch gegen den hl. Thomas kämpfte und seine Schüler über den Thomismus spotteten, die Jansenisten nichtsdestoweniger vorgaben, mit den Thomisten die gratia efficax des hl. Thomas vertheidigen zu wollen. Endlich glaubten sie durch die erbitterten Befehdungen des „Molinismus" ihren Haß gegen ihre Hauptgegner kühlen und diesen die empfindlichsten Stöße versetzen zu können.

[1] Theriaca adversus Dion. Petavii et Antonii Ricardi [Dechamps] libros de libero arbitrio (Parisiis 1648).

Die Jansenisten täuschten durch ihre unaufrichtigen Schwüre und Bekenntnisse, insbesondere durch ihre Lüge, die gratia efficax a se des hl. Thomas vertheidigen zu wollen, nacheinander zuerst die Dominicaner, dann die Jesuiten, endlich die römische Curie selbst. Es ist das keine Schande für die Betrogenen. Gerade die aufrichtigsten Menschen werden am leichtesten durch unwahre Versicherungen hintergangen. Noch weniger dürfen wir aber in den Getäuschten eine Hinneigung zum Jansenismus annehmen. Nach diesen Vorbemerkungen schreiten wir zur Erzählung der Thatsachen [1].

Fast der gesammte Episkopat Frankreichs hatte Innocenz X. gebeten, eine apostolische Entscheidung über die bekannten fünf Sätze, welche nicht ein Jesuit, sondern der Syndicus der Pariser theologischen Facultät, Cornet, aus dem Buche des Jansenius excerpirt hatte, zu erlassen. Der Papst ernannte sofort, den 12. April 1651, eine Cardinals-Congregation, welcher er 13 Consultoren aus verschiedenen Orden beigab, darunter zwei Dominicaner (den Magister s. palatii, P. Vincentius Candidus, und den Commissarius s. officii, P. de Pretis), den Augustiner-General Visconti, den berühmten Minoriten Wadding und P. Pallavicini aus der Gesellschaft Jesu. Diese Congregation hielt mehr als zwei Jahre hindurch ihre Sitzungen. Unterdessen antichambrirten und intriguirten in Rom die Jansenisten-Deputirten unter Anführung St. Amour's, um wo möglich ein Urtheil des heiligen Stuhles zu verhindern. Auf das Angelegentlichste verlangten sie, zur Disputation mit den Gegnern zugelassen zu werden, wie Ähnliches ja auch in den Congregationen de auxiliis geschehen sei: das schlug der Papst entschieden ab, weil damit nichts erreicht würde. Nun gaben sie sich den Anschein, als ob sie nur die thomistische gratia a se efficax vertheidigen wollten und ihnen am Jansenius wenig liege. Die Jesuiten hätten schlau in den fünf Sätzen des Jansenius das ganze System der gratia a se efficax eingeschlossen, um diese Glaubenslehre durch die Censurirung

[1] Wir werden das Folgende erzählen nach Rapin, Mémoires sur l'Eglise et la Société, la Cour, la Ville et le Jansénisme, publiés par L. Aubineau, Paris 1865. Rapin war Freund Albizzi's, vormaligen Secretärs der zur Prüfung der fünf Sätze des Jansenius eingesetzten Congregation, und konnte durch dessen Vermittlung die Acten dieser Congregation copiren. Übrigens werden wir aus seinen Memoiren das hervorheben, worin er mit den Berichten der drei Deputirten der französischen Bischöfe, des Franciscaners Wadding und des Jansenisten St. Amour übereinstimmt.

jener Sätze zum Falle zu bringen. Im Februar 1652 ließen sie dem Papst ein Promemoria überreichen, daß sie 1) nur die „veränderliche" (versatilis) und dem freien Willen unterworfene gratia sufficiens im Sinne des Molina bekämpften, 2) einzig in den fünf Sätzen die gratia efficax vertheidigten, 3) daß sie sich nicht um Jansenius kümmerten, noch dessen Buch in Schutz nähmen. Durch solche Künste betrogen sie die Generäle der Dominicaner und Augustiner und die beiden Consultoren der Dominicaner sammt anderen römischen Ordensgenossen. Unter denen, welche sich Mühe gaben, die Verurtheilung der fünf Sätze zu verhindern, befand sich auch der schon oben erwähnte P. Reginald, welcher, der Herausgabe einer Schrift gegen die unbefleckte Empfängniß Maria's verdächtig, sich zuerst hatte verbergen müssen und dann aus Frankreich nach Rom ging. Die Jansenisten freuten sich hierüber, weil, wie sie sagten, seine Anwesenheit in Rom „der Wahrheit" nur großen Nutzen bringen könnte.

Die beiden erwähnten Generäle trugen den 4. Mai 1652 beim heiligen Stuhl darauf an, daß derselbe die Congregationes de auxiliis wieder aufnähme. Das Urtheil über Jansenius wäre hierdurch in weite Ferne gerückt worden. Mit Recht antwortete darum Innocenz X., er wolle diese Frage ganz unberührt lassen. Deßgleichen erklärte er auch in der ersten Congregation, welcher er beiwohnte, er wolle nicht der Lehre des hl. Augustinus und des hl. Thomas präjudiciren. Aber das hielt die genannten Theologen nicht von ferneren Schritten ab, die Verdammung der fünf Sätze zu verhüten. Man hatte ihnen nun einmal eingeredet, daß die Formulirung der fünf Sätze verfänglich und ein Stratagem der Jesuiten zur Bekämpfung des Thomismus sei. In dieser Überzeugung beschlossen sie, ganz entschieden Position zu fassen und dieselbe aus allen Kräften zu vertheidigen. Vergebens warnten ihre französischen Ordensgenossen, die Dominicaner Guyard und Nicolai, Doctoren der Sorbonne, und Sebille, Doctor von Löwen, welche als Augenzeugen des jansenistischen Treibens doch besser diese Häresie kennen mußten. Vergebens schrieb der Jesuit Annat ein ganzes Buch: Jansénius condamné par les Thomistes, um den Unterschied zwischen dem Thomismus und dem Jansenismus zu zeigen. Vergebens betheuerten die Deputirten der 85 Bischöfe Frankreichs, Hallier, Lagault und Joysel, in einer Conferenz mit den Dominicanern[1], daß es sich nicht um den

[1] Über diese Conferenz spricht Rapin II, 65; St. Amour, Journal, p. 386 bis

hl. Thomas, sondern um Jansenius handle, und eine Verurtheilung der fünf Sätze kein Präjudiz gegen ihr System begründe; sie konnten die Patres, obwohl dieselben zugeben mußten, daß die Sätze im Sinne des Jansenius falsch seien, von dem einmal gefaßten Entschlusse nicht abbringen. Selbst die gänzliche Erfolglosigkeit einer Conferenz mit den jansenistischen Deputirten, welche in keiner Weise zur Annahme des thomistischen Systems zu bewegen waren, vermochte nicht, den Patres deren Vertheidigung zu verleiden. Es würde uns zu weit führen, wenn wir Alles, was sie in den Congregationen zur Vertheidigung der fünf Sätze vorgebracht haben, berichten wollten; wir begnügen uns darum, bloß Einiges aus der Congregation vom 26. März 1653 zu erzählen. Verhandelt wurde der dritte Satz: „Im Zustande der gefallenen Natur ist zum Verdienst oder zur Schuld nicht die Freiheit von der Nothwendigkeit erforderlich, sondern die Freiheit vom Zwange reicht aus." Der heilige Thomas hatte diese Meinung geradezu als Häresie bezeichnet, qu. 6. de malo art. unico in c., weßhalb Billuart (de act. hum. diss. 3. art. 2) von ihm sagt, er sei in Verurtheilung des genannten Satzes „mit entscheidenden Worten" längst den Päpsten vorausgegangen. Deßgleichen hatte der große Heilige aus dem Predigerorden, Pius V., diese Meinung durch Verurtheilung der 39., 41., 66., 67. These des Bajus verworfen.

---

395. Lagault, einer der Deputirten, schreibt: „Nous avons eu une conférence avec les jacobins pour leur montrer amiablement que la condamnation de ces propositions, faite dans le sens de Jansénius, ainsy que nous la demandons, ne peut aucunément préjudicier à leur doctrine. Nous les avons fait tomber d'accord que le sens de Jansénius ne vaut rien; nous ne les avons pas persuadés pour cela de se désister du dessein qu'ils avaient de s'opposer à cette condamnation. Ils disent qu'ils craignent en ce rencontre que les jésuites, à qui ils attribuent la forme de ces propositions, n'en tirent des conséquences contre leurs opinions, et qu'ils ne s'y opposent pas tant pour l'intérêt de la doctrine de Jansénius que pour l'intérêt de leur ordre. Belle raison de préférer un intérêt imaginaire d'un ordre à celuy de l'Église! Mais nous en avons fait bonne part aux cardinaux. Depuis ils ont présenté un mémorial au pape, nous ne savons encore ce qu'il contient; nous avons appris que le pape avait dit qu'il était plein de calomnies. Nous ne pouvons encore dire assurément quel effet il aura, mais je ne crois pas qu'il soit grand" (Lettre XXVIII, 24 février 1653. Rapin l. c.). Lagault hatte übrigens schon vierzehn Tage früher die gänzliche Erfolglosigkeit der Bemühungen der Dominicaner vorausgesagt: „Nous savons bien que les jacobins ont fait tout ce qu'ils ont pu pour nous traverser; mais nous espérons, Dieu aidant, qu'il ne leur en restera que trois pieds de nez" (Lettre XXVII, 10 févr. 1653. Rapin II, 66).

Die Thomisten hatten also kein Recht, über die Formulirung dieses Satzes, welche mit Rücksicht auf die klarsten und ausdrücklichsten Worte des hl. Thomas gemacht schien, zu klagen. Und was geschah von den Jüngern des hl. Lehrers?

P. de Pretis warf sich vor dem Papste auf die Kniee und sagte in einem pathetischen Tone: „Heiliger Vater, diese Sätze sind willkürlich geschmiedet worden, aber möge Seine Heiligkeit auf der Hut sein, daß man nicht unter dem Namen des Jansenius, dem man dieselben beilegen will, die Lehre des hl. Augustinus verurtheile; denn der Satz, um den es sich handelt, rührt weder von Jansenius her, noch ist derselbe würdig der Censur."

Der Augustiner-General wollte den Papst auf eine andere Weise zum Mitleiden bewegen. „Die Thränen," sagte er, „welche aus meinen Augen strömen, ersticken meine Stimme, und meine Seufzer hindern mich am Sprechen. Ach, was will man thun? Verdammen den heiligen Augustinus unter dem Namen des Jansenius. Wohin sind wir gekommen? Will man denn den Glauben zu Grunde richten?" Als er fortfuhr, so den Weinerlichen (pitoyable) zu spielen, befahl man ihm, sein Urtheil abzugeben. Er that es auf dieselbe Weise, wie er es früher vor den Cardinälen gethan, nur daß er noch hinzufügte, in Allem dem P. Wadding beizustimmen. Er hatte aber früher das Votum abgegeben, daß der Satz bezüglich des Verdienstes orthodox sei, und wenn er auch nicht ebenso richtig bezüglich der Schuld wäre, so könnte er doch zum mindesten frei von der Censur bleiben. P. Wadding aber hatte geurtheilt, daß der Satz nicht von Jansenius herrühre, übrigens auch nicht verdiene, censurirt zu werden. Was den berühmten, durch Gelehrsamkeit und theologischen Scharfsinn gleich ausgezeichneten Minoriten bewog, also der klaren Wahrheit entgegen zu urtheilen, ist bis jetzt noch nicht aufgehellt worden.

Nach P. de Pretis und dem Augustiner-General Visconti fiel der Magister s. palatii auf die Knie, um das Mitleiden des Papstes zu erregen. Er urtheilte, der Satz des Jansenius stimme mit der Lehre des hl. Augustinus und des hl. Thomas überein.

Auf den Papst machte das, wie Rapin meint, zwischen den Dreien verabredete Vorgehen einen ungünstigen Eindruck, da er annahm, daß weise Männer, wenn sie triftige Gründe haben, sich anders geberden würden. Ebenso unzufrieden war er mit der Haltung anderer Dominicaner in Rom, welche gleichfalls der Verurtheilung der fünf Propositionen entgegen

waren. Für uns scheint die Sache deßhalb so wichtig, weil sie uns offenbart, ob denn diese angesehenen Dominicaner wirklich so unzweifelhaft, wie sie vorgaben, glaubten, daß ihre Lehre von Gnade und Freiheit mit der des hl. Thomas übereinstimme, die der Jesuiten aber derselben widerspreche. Durch die That zeigt der Mensch häufig seine innerste Überzeugung, die er sich selbst nicht einmal einzugestehen wagt. Hiernach beurtheile man das Benehmen jener Dominicaner in Bezug auf den dritten Satz des Jansenius, welcher über den Begriff der Freiheit und somit über ein Fundamentalprincip unserer Frage handelt. Die genannten Männer hatten die höchsten Ämter und Vertrauensposten inne, welche die Kirche zur Verurtheilung häretischer Bücher angeordnet. Nun lag ein Satz vor, den der hl. Thomas, wie Billuart sagt, längst mit entscheidenden Worten als häretisch erklärt hatte. Und dennoch thun jene Thomisten und Beamten der Inquisition alles Mögliche, um nur die Verurtheilung des ketzerischen Satzes zu verhindern. Wenn sie so zweifellos glaubten, daß ihre Lehre mit der des hl. Thomas übereinstimmte, warum fürchteten sie aus der Definirung dessen, was der Heilige ausdrücklich für Glaubenslehre erklärt hatte, ein Präjudiz gegen ihr System? Und wenn sie so sicher überzeugt waren, daß die Jesuiten dem hl. Thomas widersprächen, warum fürchteten sie, aus der Verurtheilung dessen, was der Heilige ausdrücklich für Häresie erklärt hatte, möchte der Jesuitenlehre ein Vortheil erwachsen? Ihre große Angst offenbarte besser als ihre Rede die innerste Überzeugung ihres Herzens, daß die Übereinstimmung ihrer Lehre mit der des hl. Thomas denn doch nicht über allen Zweifel erhaben sei.

Die jansenistischen Deputirten machten in einer Audienz vom 19. Mai beim Papste noch einen letzten verzweifelten Versuch, um die Censurirung der Sätze zu verhindern. Sie hatten verschiedene Promemorias vorbereitet, die sie zugleich dem Papste übergeben wollten. Die gänzliche Erfolglosigkeit ihrer schon öfter dem Papste übergebenen Schmähllibelle gegen die Jesuiten schreckte sie nicht von Fortsetzung derselben Taktik ab. Denn das erste Promemoria sollte Innocenz über die große Verschwörung belehren, welche die Jesuiten gegen die Gnadenlehre des hl. Augustinus angezettelt hätten, und es beschwor den heiligen Stuhl, sich und die Kirche gegen solches Unterfangen zu schützen. Das zweite war die berühmte Schrift in drei Columnen, worin ein dreifacher Sinn in den fünf Sätzen unterschieden wurde: ein protestantischer, ein rechtgläubiger und ein pelagianischer oder semipelagianischer (abgedruckt bei

Rapin II, 159). Diesen letzten, dessen Molina bezichtigt wurde, hätten angeblich die Congregationen de auxiliis verurtheilt. Das dritte Promemoria sollte auseinandersetzen, was die gratia a se efficax des heiligen Augustinus sei. Auch dieß geschah wiederum dadurch, daß man sie mit der molinistischen gratia sufficiens verglich. Die Jesuiten wurden beschuldigt, diese Gnade, welche das Geheimniß des Kreuzes und die christliche Religion vernichte und bereits von Clemens VIII. in den Congregationen de auxiliis verurtheilt worden sei, in die Kirche einschmuggeln zu wollen. Gemäß diesen Schriften waren auch die Declamationen der Jansenisten in der Audienz. Dieselben beschworen den Papst, die Gnade des hl. Augustinus zu vertheidigen, welche man durch die große Maschine der so boshaft geschmiedeten fünf chimärischen Sätze angreife; die Jesuiten brächten in ihren Schriften schreckliche Injurien gegen den hl. Augustin vor. Und so ging es weiter stundenlang, bis die hereinbrechende Nacht die Audienz beendigte. Augustinus und die Jesuiten waren die beiden Steckenpferde, auf denen sich die Jansenisten zur Vertheidigung ihrer fatalistischen Lehre immer herumtummelten.

Innocenz X. hatte den jansenistischen Deputirten geduldig und mit großer Aufmerksamkeit zugehört, so daß die Partei in Rom und Port Royal triumphirte, als ob sie Eindruck auf den Papst gemacht. Dieser war aber, wie er später den Deputirten der französischen Bischöfe erzählte, darüber ungehalten, daß die Jansenisten, anstatt über den in Rede stehenden Gegenstand zu sprechen, gegen die Jesuiten geschimpft hätten.

Ebenso fruchtlos war ein letzter Versuch, den, wie gleichfalls der Papst denselben Deputirten erzählte, der Dominicaner-Cardinal Pimentel, unmittelbar vor der Promulgation des Urtheils, zu Gunsten der Jansenisten machte. Die Bulle Cum occasione, welche die fünf Sätze als häretisch verurtheilte, ward den 31. Mai am ersten Pfingstfeste veröffentlicht. Die jansenistischen Deputirten heuchelten bei der Abschiedsconferenz Gehorsam und dankten mit Thränen in den Augen für die Entscheidung; aber die Frage: es sei doch nicht in der Bulle die Lehre des hl. Augustinus und des hl. Thomas verurtheilt, deutete an, was sie vorhatten, um den dem Jansenismus versetzten Streich abzuwehren. Sie unterschieden nämlich einen verschiedenen Sinn in den fünf Sätzen; der Sinn, in welchem der Papst die Sätze verurtheilt habe, sei nicht der Sinn des hl. Augustinus und des hl. Thomas, d. i. des Jansenius. Und wenn der Papst doch behaupte, die Sätze seien im Sinne des

Jansenius verworfen, so könne er sammt der Kirche, obwohl unfehlbar in der Rechtsfrage, der Censurirung einer Lehre, nichtsdestoweniger irren bezüglich der Thatsache, ob die verworfene Lehre im Buche des Jansenius enthalten sei. Mit dieser Unterscheidung trotzten sie allen Erlassen der Kirche und schwuren zugleich die ausdrücklichsten Eide, denselben gehorsam sein zu wollen, und täuschten so die ganze Welt, da man nicht glauben konnte, daß Priester einer solchen Unredlichkeit fähig wären.

Die Bulle Innocenz' X. hatte den Dominicanern zeigen müssen, wie sehr sie von den Jansenisten überlistet worden. Ihr Orden that sich denn auch in der Bekämpfung des Jansenismus rühmlichst hervor. Darum bezeugt der Jesuit Stephan Dechamps (l. 2. de haeresi Jansen. disp. 6. c. 9), daß „es keine größeren Gegner des Jansenismus gäbe, als diejenigen Theologen aus dem Dominicanerorden oder aus dessen Schule, welche sich durch größere Gelehrsamkeit und Geistesgaben auszeichneten".

Bevor wir aber weiter gehen, können und müssen wir aus der Geschichte der von Innocenz X. eingesetzten Congregation den Schluß ziehen, daß das thomistische System in den fünf Sätzen des Jansenius nicht censurirt worden ist. Den Unterschied zwischen beiden Lehren erkannten ja der Papst, die „molinistischen" Deputirten der Sorbonne, sowie die Jesuiten (P. Annat) auf das Bestimmteste an. Und, um auf eine Meinung angesehener Thomisten zu kommen, so ist deren Lehre von der Unwiderstehlichkeit der gratia efficax keineswegs in dem zweiten Satze, daß man der „innern Gnade" nicht widerstehen könne, verurtheilt. Der Augustiner Bruni, wohl der Consultor, welcher am entschiedensten den Jansenismus bekämpft hatte und darum auch von Innocenz X. mit einem Bisthum belohnt wurde, sagte in seinem Votum über den erwähnten zweiten Satz offen, daß der Satz, wenn derselbe nur die gratia efficax erwähnte, ganz richtig sein würde; jedoch in seiner vagen Fassung sei derselbe häretisch, weil er die gratia sufficiens zerstöre. Auch die beiden Dominicaner waren überzeugt, daß nach thomistischem Systeme die gratia efficax unwiderstehlich sei, und deßhalb hielten sie, in der Meinung, daß die „innere Gnade" des Augustinus nichts anderes als die gratia efficax der Thomisten sei, in derselben Congregation den Satz des Jansenius für orthodox. Rapin tadelt sie, aber nur darüber, daß sie die interior gratia des hl. Augustinus und die gratia efficax für identisch hielten und so zu diesem falschen Schlusse kamen, während er Bruni, der mit ihnen die Unwiderstehlichkeit der

gratia efficax annahm, mit Lobsprüchen überhäuft. Auch dieser Jesuit war also der Ansicht, daß durch Censurirung des zweiten Satzes des Jansenius keineswegs die Lehre von der Unwiderstehlichkeit der gratia efficax getroffen werde.

Doch die Jansenisten gaben, wie schon bemerkt, trotz der Verschiedenheit beider Systeme, sich häufig für Anhänger der thomistischen Gnadenlehre aus. Trug und Heuchelei war das Lebenselement der Secte, worin sie allein fortbestehen konnte; denn nach Erlaß der päpstlichen Bulle war der heilige Stuhl sammt den beiden Königen von Frankreich und Spanien ernstlich bestrebt, diese Häresie auszurotten. Um dieß zu verhüten, gab man vor, sich unterwerfen zu wollen, aber so, daß man seine frühere Ansicht nicht aufgab, und dazu diente, wie schon oben bemerkt, der Kunstgriff, daß sie sich hinter thomistischen Ausdrücken verbargen. Gleich nach Veröffentlichung der Bulle verbreiteten die jansenistischen Deputirten jene verfängliche Schrift über den dreifachen Sinn der fünf Sätze in Rom und schrieben und ließen überallhin schreiben, insbesondere nach Belgien und Frankreich, daß die fünf Sätze gemäß der Schrift mit den drei Columnen verworfen seien. Da sie aber sowohl in dieser Schrift als auch in ihren andern Schmähllibellen gegen die Molinisten immer entweder stillschweigend oder ausdrücklich auf die Acta des Lemos oder des Peña und ähnliche Actenstücke sich stützten, so gab Innocenz X. am 23. April 1654 die feierliche Erklärung ab, daß dergleichen Acten „durchaus keinen Glauben" (nullam omnino fidem) verdienten[1]. Trotz dieser Erklärung des Papstes verbreiteten die Sectirer nur um so eifriger ihre Schmähllibelle gegen den angeblich vom heiligen Stuhl verurtheilten Molinismus, ja sie suchten auch die Jesuiten zu überlisten, daß dieselben ihr zweideutiges Versteckspielen mit der Lehre des hl. Thomas billigen sollten. P. Ferrier ließ sich in der That ködern, mit Lalane und Girard beim Bischof Choiseul von Comminges Conferenzen zu halten. Die Jansenisten erklärten sich bereit, die thomistische Lehre anzunehmen. Weiter wollte P. Ferrier nichts. Wenn er sie nun aber drängte, mit ihren Er-

[1] Offenbar wollte der Papst mit diesem Decrete nicht bloß die gerichtliche und officielle Glaubwürdigkeit der in Rede stehenden Acten, welche von Niemanden behauptet wurde, verneinen. Es wäre uns ein Leichtes, dieses gegen die Ausflüchte Serry's zu beweisen, welcher seine ganze Geschichte auf diese Acten gebaut hat. Doch wegen Mangels an Raum müssen wir davon abstehen, und wir halten uns hierzu um so mehr berechtigt, als unsere Darstellung im großen Ganzen durchaus unabhängig von der Wahrheit oder Falschheit dieser Acten ist.

klärungen Ernst zu machen und alles Zweideutige wegzulassen, wichen sie aus oder nahmen zurück, was sie vorher zugestanden. Der Jesuit sah endlich das trügerische Spiel ein, konnte aber nicht verhindern, daß die Jansenisten aussprengten, ihre Lehre sei nun selbst von Jesuiten gebilligt, und verfängliche Artikel bekannt machten, die angeblich mit P. Ferrier vereinbart wären, in Wahrheit aber jansenistisches Gift enthielten.

Ungleich größer war der Betrug bei dem sogen. „Frieden" unter Clemens IX., wobei gleichfalls die gratia a se efficax der Thomisten eine Rolle spielte. Vier jansenistische Bischöfe hatten in ihren Hirtenbriefen das Formular Alexander' VII., wonach man schwören mußte, die fünf Sätze im Sinne des Jansenius verwerfen zu wollen, durch die Unterscheidung zwischen Recht und Thatsache abgeschwächt oder vielmehr ganz hinfällig gemacht. Der Papst verwarf ihre Hirtenbriefe und wollte in Verein mit dem Könige sie absetzen. Da so kein Ausweg mehr übrig blieb, erklärten sie sich bereit, sammt dem Klerus noch einmal *ohne Vorbehalt* das Formular unterschreiben zu wollen. Aber was thaten sie? Dem Papste meldeten sie in Verein mit den Bischöfen, welche ihre Aussöhnung vermittelt, sie hätten „aufrichtig und ohne irgend welchen Vorbehalt" unterschrieben; in der That aber hatten sie bei der Unterschrift sorgfältig geheim gehaltene Verbalprocesse verfertigen lassen, worin sie die Unterscheidung zwischen Thatsache und Recht aufstellten; die Kirche verpflichte in Bezug auf die Thatsache nicht zum Glauben, sondern nur zum ehrerbietigen Stillschweigen; man müsse die Sätze in dem von der Kirche verworfenen Sinne verwerfen, dieser sei aber nicht die gratia per se efficax des hl. Augustinus und des hl. Thomas. Die Verbalprocesse wurden verheimlicht, und die Minister überwachten die Post nach Rom, damit ja nichts in Rom über dieses frevle Spiel mit Eiden verlauten möchte. Nachdem in solcher Weise der „Friede" geschlossen war, unterzeichneten schaarenweise die Jansenisten, selbst Arnauld und die Nonnen von Port Royal.

Die Secte hatte nun längere Zeit Ruhe; um so mehr verbreitete sie Broschüren und größere Werke gegen den Molinismus, die gratia versatilis und die laxe Moral der Jesuiten. Die Zahl dieser Schriften ist Legion. Natürlich fehlt es nicht an Entgegnungen und Erwiederungen auf die Entgegnungen. Die Taktik der Secte, welche die gratia a se efficax zum Gegenstande des Kampfes gemacht hatte, zog aber leider auch die Thomisten hinein. So entstand allmählich die immense Literatur über unsern Gegenstand, welche den Glauben erregen könnte, als ob die ganze

literarische Thätigkeit der Kirche in die Controverse über die Gnade aufgegangen sei. Besondern Stoff boten den Jansenisten die „Acten" der Congregationen de auxiliis. Sowohl Arnauld als Quesnel (in seinem Werk: Tradition de l'Eglise) schrieben darum deren Geschichte, und diese erweiterte sich endlich zu dem großen Foliowerke des Augustinus Le Blanc (Historia congregationum de auxiliis auctore Augustino Le Blanc, S. Th. Doctore, Lovanii 1699). Wenn irgend ein Werk, so hat Le Blanc's Historia den alten Streit von Neuem entzündet und ihm immerfort neuen Zunder zugeführt, da dieselbe eine Hauptquelle der Gegner unserer Gnadenlehre geworden ist. Wir müssen darum etwas länger dabei verweilen.

„Das Mysterium", wie einer der Eingeweihten selbst die Genesis des Buches nannte [1], ward enthüllt, als die Brüsseler Polizei Quesnel verhaftete und seinen Briefwechsel confiscirte. Quesnel entkam freilich, seine Schriften boten aber dem Erzbischof von Mecheln hinreichend Stoff zur Verurtheilung. In der Strafsentenz heißt es u. A., daß „Quesnel zu dem ohne Erlaubniß des ordentlichen Censors und ohne erzbischöfliche Revision in Brüssel geschehenen Drucke der Historia congregationum de auxiliis mitgewirkt habe" [2]. Der Procurator des Erzbischofes theilt dann in der Causa Quesnelliana (art. XXII, p. 468 ss.) verschiedene Daten mit, worauf sich das genannte Urtheil stützt, und P. Livinus Meyer gibt aus dem confiscirten Briefwechsel in seiner Vorrede zur Historia congregationum de auxiliis und im ersten Kapitel seiner

---

[1] Du Vaucel in einem Briefe an Quesnel vom 2. Aug. 1698: „Je sçavais le mystère touchant l'ouvrage du Sr. Banneretti." Banneretti war das Pseudonym für Serry; denn Quesnel hatte die Vorsicht gebraucht, in der ganzen Correspondenz mit seinen Freunden solche Pseudonyme zu gebrauchen, wie früher bereits Jansenius in seinen Briefen an St. Cyran. Doch glücklicherweise wurde der Schlüssel zur Entzifferung dieser Namen entdeckt, und die Causa Quesnelliana sive motivum juris pro procuratore curiae eccl. Mechliniensis, actore contra PP. Quesnel, Bruxellis 1724, eine Schrift, welche der Erzbischof zur Vertheidigung seines gegen Quesnel gefällten Urtheiles schreiben ließ, enthält S. 319 die Deutung von mehr als 200 Pseudonymen.

[2] Die ganze Strafsentenz im Anhang der Causa Quesnelliana und bei Liv. de Meyer, Praef. art. 6. p. XXXIV. Serry stellt freilich diese gerichtlich erwiesene Mitwirkung Quesnels zum Drucke seiner Schrift in Abrede und gibt nur zu, daß der Buchdrucker dieselbe ohne sein Wissen Quesnel gezeigt habe, um zu erfahren, ob sie auch abgehen würde. Quesnel ist kecker und läugnet Alles und sagt in seinem Motif de droit, p. 165, er habe für den Druck des Werkes niemals einen Schritt gethan, noch je mit einem Drucker gesprochen.

Historia vindicata einen kurzen Bericht über die Entstehung und Herausgabe des Werkes.

Der mit einigen Jansenisten befreundete Dominicaner P. Norbert d'Elbeque, „der Postillon der Thomisten", wie er sich selbst nannte, meldete bereits 1692 einem Pariser Jansenisten, der mit der Geschichte der Congregationen de auxiliis beschäftigt war, daß auch in Rom ein Gelehrter daran arbeite. Der Pariser Freund stellte sofort in einem Briefe vom 29. Oct. 1693 dem P. Norbert das in sieben Bänden gesammelte Material zur Verfügung und half auch noch später mit seinem Rathe. Der Gelehrte in Rom war kein anderer als der Dominicaner P. Hyazinth Serry. Aus den Acta des Peña, Lemos und Coronellus, sowie aus dem ihm von den Jansenisten gelieferten Material arbeitete er den Folioband seiner Geschichte aus. Das Manuscript übergab er dem „Postillon", damit es in Belgien gedruckt werde. Dieser überliefert es ohne Vorwissen Serry's seinem Vertrauten Quesnel. Darob ist in Rom große Freude, doch vermischt mit der Angst, daß der gelehrte Oratorianer seine jansenistischen Meinungen in das Werk hineintragen möchte. Der in Rom verweilende Jansenist du Vaucel schreibt darüber an Quesnel: „Gestern traf ich ad Minervam [im Hauptkloster der Dominicaner in Rom] P. Massoulié; derselbe zeigte große Freude darüber, daß das Werk des Herrn Banneretti [P. Serry] in deinen Händen sei. Er sprach auch über das Werk des P. Reginald, worüber er nichts vernommen hatte, seitdem es in eure Gegend geschickt worden. P. Massoulié verhehlte mir nicht, weil er ein Thomist auf Tod und Leben ist, seine Furcht, du möchtest in beiden Werken etwas ändern, was nicht ganz den Principien seiner Schule entspreche, und härtere Sätze, welche leicht in einem üblen Sinne gedeutet werden könnten, einflechten. Ich beruhigte ihn darüber." Auch Serry war nicht ohne Furcht und freute sich darum, daß Quesnel den von Jansenius verworfenen Satz: die gratia a se efficax sei auch dem Menschen vor der Erbsünde nothwendig gewesen, habe stehen lassen. Ja, er schien mit der Arbeit Quesnels so zufrieden zu sein, daß er für einige Apologien seiner Geschichte demselben geradezu erlaubte, Änderungen daran vorzunehmen. Für die Mühe, welche Quesnel mit der Historia gehabt, bietet Freund Norbert diesem zwölf Exemplare an [1].

[1] Mons 12 Juin. M. de Frène [Quesnel] mérite assurément bien dix exemplaires et plus pour ses peines. C'est pourquoi je lui en offre très-

In dem obigen Briefe du Vaucels ist angedeutet, daß auch P. Reginalds großes Werk de mente Concilii Tridentini von Quesnel in Belgien herausgegeben sei. Ursprünglich war es von Rom aus dem Arnaud übergeben, der bereitwilligst das Porto für die Fracht zahlte. Er war aber mit der Herausgabe nicht fertig geworden und hinterließ es seinem Nachfolger in der Präsidentschaft des Jansenismus, dem Oratorianer Quesnel. So erschien denn dasselbe erst nach sechs oder sieben Jahren, seit es den Jansenisten übergeben worden. Man vermuthete, daß diese auch die Herausgabe der Panoplia gratiae des Lemos (Lüttich 1676), welche manches auf unsere Geschichte Bezügliche enthielt, besorgt hätten. Doch trat der Dominicanerorden kräftig für das Werk seines berühmten Theologen ein, und der Magister s. palatii gestattete ausdrücklich dessen Verkauf in Rom. Sicher ist dagegen, daß der Benedictiner P. de Viaixnes, der Herausgeber der Acta des Lemos, jansenistisch gesinnt war und deßwegen von Ludwig XIV. in den Kerker geworfen wurde. Quesnel hatte die Vorrede zu diesen Acta geschrieben, welche aber nicht die Censur passirte.

Als der Druck der Historia Congregationum in Brüssel vollendet war, konnte man dort nicht die Erlaubniß zur Herausgabe erhalten. Indeß Quesnel wußte sich zu helfen. Er gab auf dem Titelblatt Mainz oder Löwen als Druckort an. Man fürchtete auch sehr, daß das Werk auf den Index gesetzt würde[1]. Darum suchte man durch pomphafte Approbationen zu imponiren. Quesnel schrieb eine förmliche Instruction[2], wie die Approbationen zu lauten hätten, und wie, um dieselben zu erhalten, die Censoren zu beruhigen wären; dieselben „hätten nichts zu fürchten, sie würden durch einen großen in Rom mächtigen Orden gedeckt werden". Schließlich machte er sich auch nichts daraus, den Wortlaut der gegebenen Approbation zu ändern.

Doch wir wollen den Beweis für diese Beschuldigung lieber aus dem Munde seines Richters vernehmen. Der Procurator der erzbischöflichen Curie

---

respectueusement et avec mille actions de grâce une douzaine. Causa Quesnelliana p. 471.

[1] Du Vaucel berichtete hierüber von Rom aus an Quesnel:

6 Déc. 1698. Quelquels additions que vous y mettiez, il sera difficile de la sauver de la censure, à cause de certaines rubriques que l'on a icy.

13 Déc. 1698. La *Causa Arnaldina* échappera sans doute plus aisément la censure que l'Opéra du Sr. Banneretti.

[2] Bei Liv. de Meyer, Praef. Art. 2. p. 11, 12.

von Mecheln sagt in der von ihm veröffentlichten Causa Quesnelliana (p. 472) über Quesnels Mitwirkung zur Herausgabe der Historia: „Er hat diese Frucht der Zwietracht mit Documenten, welche er aus Frankreich zusammengesucht hatte, sehr vermehrt und mit erlogenen Gründen Approbationen für dieselbe veranlaßt, die er nach seinem Gutdünken veränderte, wenn man lieber will, etwas feilte. Den 1. August 1699 schrieb Herr Naveus an Quesnel: ‚Ich werde Ihnen mit Einem Worte sagen, daß R. P. Verdin seine Approbation in den pomphaftesten Ausdrücken gegeben hat. Ich werde dieselbe Ihnen senden, sobald wir etwas Sicheres von R. P. Heinrich (a S. Ignatio) erfahren .... Der Herr Theologal [Denis] wird auch die seinige geben.' .... Den 1. August also hatte Herr Theologal Denis seine Approbation noch nicht gegeben. Wie in der Historia gedruckt steht, wäre sie den 7. März 1699 gegeben. Aber wir haben im Original gezeigt, daß Quesnel für den 8. August mit eigener Hand gesetzt hat: 7. März. Die der Historia vorgedruckte Approbation des Oratorianers P. de Hondt, welcher kein Büchercensor war, hat Quesnel ganz gemacht und mit eigener Hand geschrieben, wie wir durch sein Autograph bewiesen haben. Da der P. Verdin aus dem Orden der Minimen in der Censur geschrieben hatte: Historias Congregationum de Auxiliis divinae gratiae 4 hisce libris ab Eximio Domino Augustino Le Blanc S. Theologiae Doctore fideliter expositas, diligenter et cum singulari animi aviditate, attente pervolvi, in quibus animadverti auctorem radiis et amore veritatis perfusum perspicacissime earundem malignos depravatores detegentem etc. Datum Leodii die S. Ignatio sacra — gab Quesnel die Stelle in der folgenden abweichenden Weise wieder: ‚Ad laudem gratiae omnipotentis, Apostolicae Sedis honorem, et Augustinianae Thomisticaeque scholae defensionem, prodit tandem in lucem integra ac sincera Historia Congregationum de Auxiliis divinae gratiae 4. his libris ab Eximio Domino Augustino le Blanc S. T. D. fideliter exposita, in quibus videre est, auctorem radiis et amore veritatis perfusum, perspicacissime ejusdem Historiae malignos depravatores detegentem etc. Datum Leodii ultima Julii 1699.' Der Approbation des P. Agathangelus fügte Quesnel Verschiedenes bei, und er veränderte den vom Censor geschriebenen Titel. Diesen mußte sein Secretär auch zur Approbation des P. Heinrich (a S. Ignatio) hinzuschreiben, der jene Geschichte sicher nicht gelesen hatte, wie man aus dem vorher angeführten Briefe des Herrn Naveus leicht schließen kann. Ja, da alle jene Approbationen um dieselbe Zeit, als jenes Werk zu Brüssel unter der Presse war, ertheilt wurden, so sehen wir, daß jene Theologen dem (in der vorerwähnten Instruction enthaltenen) Urtheile und erdichteten Motive des Quesnel beipflichteten, ohne selbst jene Geschichte gesehen zu haben."

Quesnel hatte sich Revisoren gewählt, denen er so etwas bieten durfte, daß er ihr Concept änderte und verbesserte. Der Herr Theologal Denis von Lüttich lehrte Sätze, die von den Facultäten Löwen und Douai censurirt wurden; aber Freund Quesnel war bereit, ihn zu ver-

theidigen, was er auch bald darauf durch die Schrift: Justification de la doctrine de M. Henri Denis, that. So mußte der Theologal — selbst wenn er Bedenken getragen, was wohl nicht der Fall war — demselben auch etwas gestatten. Der P. Henricus a S. Ignatio ließ in Lüttich 1709 ein Buch drucken: Ethica amoris, dem er erlogener Weise eine Drucklicenz vom Lütticher Generalvicar vorsetzte, da solche weder verlangt noch gegeben worden, und auch schwerlich gegeben worden wäre, wenn P. Heinrich sie verlangt hätte; denn das Buch enthielt offenbar jansenistische Behauptungen. Daß das Haupt der Jansenisten auch an der Schrift selbst Manches geändert, erhellt nicht nur aus den obigen in seinem Briefwechsel enthaltenen Andeutungen, sondern auch aus dem ganzen Werke.

Konnte ein Dominicaner so giftige Ausfälle gegen die Gesellschaft Jesu schreiben, wie deren das ganze Werk entstellen? Werden doch die Jesuiten gar des Glaubens an die Astrologie beschuldigt![1]

In der Historia wird die Versetzung des famosen Komma am Schlusse der Bulle gegen Bajus vertheidigt[2]; dieselbe leistete aber bekanntlich dieselben Dienste, wie später die jansenistische Unterscheidung zwischen Recht und Thatsache: daß es nämlich trotz aller Urtheilssprüche der Päpste nach wie vor erlaubt sei, die Propositiones damnatae im Sinne ihrer Urheber zu lehren.

Die Historia will zeigen, die Calvinisten hätten sich durch die thomistischen Auseinandersetzungen so sehr zu besseren Gesinnungen bekehrt, daß sie, nach Milderung oder gänzlicher Verwerfung der früheren Irrthümer, wenigstens in diesem Punkte der Gnade, zur Lehre der Kirche fast hinzugeeilt wären (ut ad Ecclesiae doctrinam, saltem eo in capite, paene convolarint)[3]. Zum Beweise hierfür bringt die Historia u. A. auch folgenden

---

[1] Lib. III. c. 7. p. 382. 383 und l. IV. c. 5. p. 608.

[2] Bekanntlich lesen fanatische Bajaner und Jansenisten am Schlusse der Bulle: quamquam nonnullae aliquo pacto sustineri possent in rigore et proprio verborum sensu ab assertoribus intento etc. Serry (l. IV. c. 16. p. 678—681) vertheidigte das nun als eine ausgemachte, zweifellose Wahrheit und beruft sich dafür auf den Herausgeber der „Documenta ad historiam Academiae Duacensis pertinentia“ (Mémoires importans pour servir à l'histoire de la Faculté de théologie de Douai), ein Werk, das von dieser Universität sofort wegen seiner jansenistischen Sätze und „Verleumdungen“ censurirt worden. Der Verfasser war aber kein anderer als Quesnel, wie gerichtlich constatirt worden, und nachdem derselbe diese falsche Behauptung noch einmal in das von ihm herausgegebene Werk Serry's gesetzt und als ausgemachte Wahrheit hingestellt hat, beruft er sich sofort (1700) in seiner Justification de la doctrine de Henri Denis p. 56 auf diese „mit allgemeinem Beifalle vom Publikum aufgenommene“ Schrift. So machten die Jansenisten Propaganda für ihre Secte.

[3] L. III. c. 46. p. 575 et 580.

Satz Jurieu's: „Unsere Kirchen bekennen eine zuvorkommende, determinirende und auch unwiderstehliche Gnade. Wir glauben nämlich, daß uns die Gnade des heiligen Geistes für jede gute Handlung zuvorkomme und mit besonderer Wirksamkeit, welche in den Auserwählten immer siegreich ist, uns zum Guten determinire. Wir bekennen jedoch mit festem Glauben, daß die Kraft der göttlichen Gnade, wodurch der Wille nothwendig determinirt wird, die Freiheit gar nicht verletze." [1] Es ist dieß nichts anderes als crasser Calvinismus, der insoferne vom Jansenismus sich unterscheidet, daß er behauptet, die Gnade sei in den Auserwählten immer siegreich. Wohl deßhalb wird die Übereinstimmung der Lehre der Reformirten mit der „Lehre der Kirche" durch ein paene beschränkt, aber doch die Bekehrung zu den „besseren Gesinnungen" hervorgehoben, weil die Calvinisten dem jansenistischen Hauptdogma, der Vereinbarkeit der Nothwendigkeit mit der Freiheit, offen beistimmten.

Sicher gereicht es dem Dominicanerorden nicht zur Unehre, wenn wir behaupten, solche und ähnliche Stellen seien nicht von einem seiner Söhne geschrieben, sondern von einem Jansenisten hinzugethan.

Nach dem Gesagten kann man bereits über die Glaubwürdigkeit der Historia urtheilen. Hat es doch keine verlogenere Partei je gegeben, als die jansenistische Secte! Quesnel schrieb solche Unwahrheiten, daß selbst seine Freunde ihn auf verschiedene aufmerksam machten. Dennoch setzte er keck dieselben Lügen wiederum in die Historia Congregationum oder ließ sie zum Wenigsten unverbessert darin stehen. So schreibt Hennebel an Quesnel, Vianen protestire gegen einen Brief des P. Lupus, welcher mit seiner Unterschrift von Quesnel in der Apologie historique des deux censures de Louvain et de Douai (p. 464) abgedruckt worden. Nichtsdestoweniger figurirt derselbe Brief mit den beanstandeten Worten: adeoque et imprimi, und mit der Unterschrift Vianen's in der Historia (l. I. c. 9. p. 60). Gleichfalls mahnte Hennebel seinen Freund, wenn es in dessen Apologie (p. 471) hieße, der Bericht der Deputirten der Löwener Universität über das, was in Rom geschehen, sei dem Statthalter Belgiens von diesen Deputirten (also auch von Vianen) überreicht, so protestire letzterer dagegen, weil jener Bericht gegen seinen Willen bloß von Lupus übergeben worden. Nichtsdestoweniger wird dieselbe Lüge in der Historia (l. I. c. 10. p. 69) wiederholt. Andere Unwahrheiten, welche Quesnel trotz der Mahnung seiner Freunde geschrieben hat, sind verzeichnet bei P. Livinus de Meyer, Historia Congr.

[1] De natura et gratia cap. 9. Ed. Roterodam. p. 119. Das Wort irresistibilis hat Serry oder vielmehr Quesnel durch den Druck ausgezeichnet.

de aux. (Praef. art. 7. p. XXVIII), welcher in seinen beiden Foliobänden das ganze Gewebe von Unrichtigkeiten aufdeckt. Das ist die famose Historia congregationum de auxiliis von Serry. Falsch ist die Angabe des Verfassers, daß Quesnel nicht zur Herausgabe des Werkes mitgewirkt habe, da dieses gerichtlich erwiesen wurde; unrichtig ist der Druckort auf dem Titelblatt; verändert sind die Approbationen; „von durchaus keiner Glaubwürdigkeit" die Quellen, die Acta des Coronellus, Peña und Lemos, woraus die Geschichte geflossen ist; endlich ist dieselbe über und über mit Unwahrheiten, Verdächtigungen, Entstellungen verbrämt. Sie ist indeß das Hauptarsenal für viele Gegner der Gnadenlehre unserer Gesellschaft. Und nichts zeigt wohl mehr, wie unsäglich der lange Streit die Gemüther erbittert hat, als daß selbst große Theologen, wie Billuart, dieses Werk mit Lobsprüchen überhäufen und so eifrig vertheidigen.

Kurz nach dem Erscheinen von Serry's Geschichte wurden, wie schon bemerkt, auch die Acta Lemosii, worauf dieselbe sich besonders gestützt hatte, von dem Benedictiner P. de Viaixnes herausgegeben. Hierin war das Pseudonym Augustinus le Blanc enthüllt. Es sind das dieselben Acta, welche Innocenz X. für „durchaus unglaubwürdig" erklärte.

Gegen Beide (Lemos und Serry) schrieb Livinus de Meyer. Der Titel seines Werkes ist: Historiae controversiarum de divinae gratiae auxiliis sub summis Pontificibus Sixto V., Clemente VIII. et Paulo V. libri sex, auctore Theodoro Eleuthero (Antverpiae 1705). Und als Serry dagegen die zweite Ausgabe seines Werkes sammt einer Apologie gleichfalls in Antwerpen erscheinen ließ, gab der Jesuit 1715 unter seinem Namen ebenfalls eine Vertheidigung heraus: Historiae controversiarum de divinae gratiae auxiliis sub summis Pontificibus Sixto V., Clemente VIII. et Paulo V. ab objectionibus R. P. Hyacinthi Serry vindicatae libri tres. Beide Bände wurden 1742 wiederum in Venedig aufgelegt.

Mit Recht stützt sich P. Livinus nicht auf die vom heiligen Stuhl verworfenen Protocolle der Congregationen; dagegen bringt er eine Masse bisher noch ungedruckter Documente, meist dogmatischen Inhaltes, so daß sein Werk nicht nur für den Geschichtsforscher, sondern auch für den Dogmatiker von der größten Bedeutung ist. Selbst Serry wagt im großen Ganzen nicht, die Echtheit dieser Documente zu bestreiten, wenn er auch ihre Bedeutung so viel als möglich zu verringern sucht. Livinus de Meyer hat viel aus Poussines geschöpft, ohne jedoch alle von letzterem

gebrachten Details zu veröffentlichen, so daß dieser noch seinen Werth behält. Die Polemik des Ersteren ist an manchen Orten scharf, wird aber durch die maßlosen Angriffe und Beschuldigungen Le Blanc's entschuldigt.

Um die Hauptwerke von Serry und de Meyer gruppiren sich eine ganze Reihe kleinerer Schriften, welche jene betreffen. Denn der Broschürenkampf um die „Geschichte der Congregationen" hat mehr als dreißig Jahre gedauert und schon vor Erscheinen der Historia Serry's begonnen. Von Wichtigkeit bringen die Broschüren nichts, was nicht in den größeren Werken enthalten wäre.

Auf die Historia vindicata des P. Liv. de Meyer hat Serry nicht geantwortet. Denn um denselben „der Ehre einer Antwort zu würdigen", hatte er verlangt, aus den Protocollen der Congregationen widerlegt zu werden, damit er nicht dem Gebote der heiligen Schrift zuwiderhandle: „Antworte einem Dummen nicht gemäß seiner Dummheit." Die Bedingung war unerfüllbar, weil der heilige Stuhl die authentischen Protocolle nicht herausgab und die andern für unglaubwürdig erklärt hatte. Dennoch billigte Billuart „die gerechtesten Gründe" des Schweigens Serry's und theilte in seiner Theologie sogar dessen hochfahrende Antwort und verletzende Anwendung der heiligen Schrift mit [1]. Er konnte es freilich nicht über sich bringen, zu schweigen. Er vertheidigte die Historia von Serry in seinem Le Thomisme triomphant (1725). Dieses Buch erregte großen Unwillen und veranlaßte einen neuen Federkrieg. Denn Billuart hatte tactlos den verstorbenen Fenelon angegriffen, ohne dessen Werk gelesen zu haben, und so diesem Worte beigelegt, die derselbe nie gesagt; er mußte eingestehen, daß er durch einen Freund getäuscht worden [2]. Im Verlaufe des Kampfes schrieb er aber noch seine Apologie du Thomisme triomphant. On justifie aussi par occasion l'Histoire des Congrégations de auxiliis du P. Serry contre les chicanes de ses adversaires (Liége 1731).

---

[1] Diss. 6. art. 6., de scientia media, § 8.

[2] Auch sein Lobredner P. Labye muß in der Vita auctoris, die mehreren Ausgaben Billuart's vorgedruckt ist, solches eingestehen: „Alter amicus textum primae Epistolae D. de Fenelon ad Quesnellum, adulteratum sibi subministrat. Noster auctor in fide sui amici aetate et eruditione venerandi textum allegat. Schon vorher passirte dem thomistischen Theologen Ähnliches mit einem andern Werke (Examen critique des réflexions sur le bref de Benoît XIII.), da dasselbe von einem Freunde, dem er es zum Drucke übergeben hatte, dermaßen interpolirt worden war, daß er es als entstellt und unterschoben abläugnen mußte.

Die Abfassung der Historia congregationum hatte die Freundschaft Serry's mit Quesnel, ja mit der jansenistischen Partei überhaupt, angebahnt. Der Jansenist Codde, Erzbischof von Sebaste, apostolischer Vicar der holländischen Missionen und Urheber des Schisma in Holland, schrieb, wie sein Vertrauter, Krys, dem Secretär Quesnels, Brigode, am 8. Januar 1700 meldete: „die Geschichte der Congregationen de auxiliis sei ein ganz ausgezeichnetes Werk, das in der Kirche bis zum jüngsten Tage Nutzen stiften werde". Codde konnte es sich darum, als er mit Krys im selben Jahre bei seiner Reise nach Rom durch Padua kam, nicht versagen, den dort docirenden P. Serry zu sehen. Dieser sprach ihm seine hohe „Achtung für Quesnel und dessen ganze heilige Familie" aus. Denn wir gehen wohl nicht irre, wenn wir mit Biner[1] die Abkürzung *le P.*, welche Krys in seinem den 18. December 1700 über den Aufenthalt in Padua geschriebenen Brief an Brigode gebraucht, als le P. Serry deuten. Derselbe Krys berichtete nämlich auch sonst noch in einem Brief vom 3. Juni 1702 an Brigode über das gegenseitige Verhältniß zwischen Serry und Codde, indem er schrieb: „P. Serry drängt sehr auf eine zweite Ausgabe seiner Historia Congreg. de auxiliis . . . Er hat in einem Briefe an P. Rivius (d'Elbeque) sehr die Schriften des Herrn Godefroy [Codde's, welche später vom Papst verurtheilt wurden] gerühmt." Serry unterhielt seine freundschaftlichen Beziehungen zu Quesnel durch Briefe. Kaum war der famose casus conscientiae durch das Breve Clemens' XI. (d. 12. Febr. 1703) verurtheilt, als er „die heilige Familie" durch Abschwächung dieser Verurtheilung zu trösten suchte. Er schrieb nämlich den 3. März (1703 oder 1704) an Quesnel, jene Verurtheilung sei „nicht wegen des Factum des Jansenius [d. i. wegen der darin enthaltenen jansenistischen Unterscheidung zwischen dem jus und dem factum] geschehen; nichtsdestoweniger würden die guten Väter die Verurtheilung auf das Factum beziehen". Also brach Serry dem kirchlichen Urtheil gegen den berüchtigten Gewissensfall die Spitze ab und that dieß in einem Briefe an Quesnel, den Haupturheber dieser Intrigue, durch welche die Erlaubtheit der jansenistischen Unterscheidung zwischen Recht und Thatsache in der Kirche statuirt werden sollte. Doch Serry ging noch weiter. Was er und Gesinnungsgenossen nach Erlaß der Bulle Unigenitus gethan, wollen wir aus dem Munde seines Mitbruders und

[1] Apparatus eruditionis t. VIII. (1762), p. 382.

Nachfolgers im Professorat zu Padua, des Dominicaners Albertini, vernehmen.

„Hyacinth Serry richtete, sicher nicht wegen schlechter Gesinnung — Gott verhüte, daß ich das auch nur argwöhne — eine theologia supplex an den heiligen Stuhl, worin er eine Erklärung darüber verlangte, wie derselbe die Sätze seines Quesnel verurtheilt habe, welche er für gut und tadellos hielt. Einzig aus derselben Voreingenommenheit stellte auch unser Eusebius Eraniste in dem Werke, worin er die berühmte Encyklika Benedict' XIV. an den gallicanischen Klerus vertheidigt (Epistola 4. ed. Lugan. 1759. pag. 110), die Bulle Unigenitus als unvernünftig, um nicht zu sagen thöricht, hin. ‚Die Bulle Unigenitus,' sagt er, ‚drückt sich nicht klar und präcis aus, weder in Bezug auf den wahren legitimen Sinn der verurtheilten Propositionen, noch in Bezug auf die Censuren und Qualificationen, welche jedem Satze zukommen, so daß wir sowohl über den bestimmten Gegenstand der Entscheidung als über den besondern Fehler, der jedem censurirten Satz anhaftet, ungewiß und zweifelhaft bleiben.'"

Es fällt uns nicht ein, das Benehmen Serry's dem Dominicanerorden zur Last zu legen; wir mußten dasselbe aber schildern, um zu zeigen: 1) wie unglaubwürdig Serry's Historia ist, die leider bis in die neueste Zeit von ausgezeichneten Gelehrten als Geschichtsquelle benutzt wird; 2) wie der Jansenismus eine wüthende Hetze gegen den Molinismus zuerst angeregt und immer wieder von Neuem angefacht und unterhalten hat; 3) wie übel manche Theologen dabei gefahren sind, daß sie in dem wüsten Geschrei gegen den Molinismus mit den Todfeinden der Orden und der Scholastik gemeinsamen Chorus wider die Gesellschaft Jesu machten. Wegen solchen Zusammengehens schoben die Jansenisten, um die Censuren des apostolischen Stuhles zu pariren, nur um so eifriger den alten, unwahren, oft widerlegten Prätext vor, daß ihre verurtheilte Lehre mit dem Thomismus identisch sei. Dieses Vorgeben rief weitere für unsere Controverse wichtige Actenstücke des heiligen Stuhles hervor.

Der Papst Clemens XI. hatte von den Censoren Quesnels die Jesuiten ausgeschlossen, um den Jansenisten jeden Stoff zur Klage, als ob sie von ihren Feinden gerichtet worden, völlig abzuschneiden, dagegen hatte er Dominicaner berufen. Dennoch lärmte die Secte, durch die Bulle sei die gratia a se efficax des hl. Thomas verdammt, und Cardinal Noailles, Erzbischof von Paris, das Haupt ihrer Opposition, schrieb, als

sein Freund, der Cardinal Orsini aus dem Dominicanerorden, zum Papst erwählt worden, diesem die Ausrede: er habe der Bulle bisher widerstanden, weil er fürchtete, daß man dieselbe so interpretiren könnte, als ob sie die Lehre des hl. Augustinus und des hl. Thomas, sowie die Freiheit der thomistischen Schule beeinträchtige. Um solchen Ausreden entgegenzutreten[1], veranlaßte der Papst den General der Dominicaner, Pipia, in einer Eingabe an ihn sich über die übelgesinnten Menschen (die Quesnelisten) zu beklagen, welche behaupteten, durch die Bulle Unigenitus sei das thomistische System verdammt worden. Benedict XIII. erließ sodann am 6. Nov. 1724 ein Breve — Demissas preces — an die Dominicaner und tröstete sie wegen der Klage über das Gerücht, als sei die Lehre der hh. Augustin und Thomas verurtheilt; das sei eine verleumderische Erklärung der Bulle, erfunden zu dem Zwecke, um diese selbst in Mißcredit zu bringen. „Verachtet also großmüthig die Schmähungen gegen eure Lehrmeinungen von der durch sich und von innen heraus wirksamen Gnade und von der freien, ohne alle Rücksicht auf die Verdienste geschehenen Vorherbestimmung zur Herrlichkeit, die ihr bisher löblich vorgetragen habt, und von denen eure Schule in anerkennenswerthem Eifer sich rühmt (commendabili studio gloriatur), daß dieselben von ihr aus den heiligen Lehrern Augustinus und Thomas geschöpft worden und mit dem Worte Gottes, den Beschlüssen der Päpste und Concilien und den Stellen der Väter in Harmonie seien." — Man hatte den Papst stark gedrängt, statt der Worte: commendabili studio gloriatur, zu sagen: jure gloriatur (mit Recht sich rühmt); man wünschte das Lob für das Object, nicht bloß für das Subject, für den Thomismus selbst, nicht bloß für die Absicht der Schule ausgesprochen zu sehen. Der Papst jedoch wollte diese Schule nur gegen den Vorwurf schützen, als stimme sie in der Gnadenlehre mit den Doctrinen Quesnels überein und sei daher kirchlich verurtheilt, aber keineswegs den alten Streit gegen die Molinisten entscheiden, ob wirklich das thomistische System identisch sei mit der Lehre der hhl. Augustin und Thomas, ob jenes System selbst richtig und wahr, daher jedes entgegengesetzte falsch sei, oder nicht. — Den gleichen Zweck hatte die Bulle Pretiosus, welche derselbe Papst mehr als zwei Jahre später, am 26. Mai 1727, zu Gunsten des Dominicanerordens erließ, an jener Stelle (n. 30. al. 41), worin er

[1] Ich folge in dieser Erzählung wörtlich den Artikeln des P. Bauer, Stimmen aus Maria Laach, VII, 496.

ſtrenge verbietet, die Gnadenlehre der thomiſtiſchen Schule zu ſchmähen, als ſtimme ſie mit den vom heiligen Stuhl verworfenen Irrthümern, beſonders Janſens und Quesnels, überein, und daher alle Theſen und Bücher, welche dieſe Behauptung aufſtellen, verdammt.

Weil aber ſolche Lobeserhebungen der thomiſtiſchen Schule gegen die Gnadenlehre der Geſellſchaft Jeſu mißbraucht wurden, erklärte Clemens XII. den 2. October 1733, nachdem er die Conſtitutionen Clemens' XI. und Benedict' XIII. wiederum beſtätigt: „Indem wir die Abſicht dieſer unſerer Vorgänger genau kennen, wollen wir, daß ebenſo wenig durch unſer als durch ihr der thomiſtiſchen Schule geſpendetes Lob, das wir wiederum billigen und beſtätigen, irgendwie die übrigen Schulen, welche verſchieden von jener in der Erklärung der Gnadenwirkſamkeit denken, herabgeſetzt werden, weil dieſelben gleichfalls vorzügliche Verdienſte um den heiligen Stuhl haben." [1]

Unter den Theologen, welche im 18. Jahrhundert den Thomismus vertheidigten, ſind beſonders Billuart und Cardinal Gotti zu nennen. Des erſteren vortreffliche Theologie hat viel zur Verbreitung dieſer Lehre beigetragen. Unter ihren Gegnern ragt in derſelben Zeit, außer dem Auguſtiner Euſebius Amort, beſonders der Profeſſor der Sorbonne, Tournely, hervor. Den Ehrennamen Doctor Molinaeus, welchen ihm Billuart gibt, verdient er vollkommen, obwohl er auch gegen Molina polemiſirt. Letzteres darf uns nicht Wunder nehmen. Die Janſeniſten hatten durch ihre zahlloſen Verleumdungen dermaßen die öffentliche Meinung wider Molinismus und Probabilismus eingenommen, daß ſelbſt unter den Jeſuiten die eifrigſten Vertheidiger ihrer Gnadenlehre, wie P. Daniel, den Molina verläugneten [2]. So unterlag auch Tournely dem Einfluß der öffentlichen Meinung und ſchob, wie wir oben geſehen, in der Hauptpropoſition, die er gegen die Moliniſten aufſtellte, letzteren eine Meinung zu, welche ſie ſelbſt als eine große Dummheit verwarfen (Praelectiones de gratia Christi qu. 7. art. 4. 2ª conclusio. tom. II. pag. 431). In dem Beweis, den Tournely für dieſe Propoſition bringt, ſagt er, ſpäter wolle er beweiſen, daß eine gratia efficax anzu-

[1] Mentem tamen eorundem praedecessorum nostrorum compertam habentes, nolumus aut per nostras, aut per ipsorum laudes Thomisticae scholae delatas, quas iterato nostro judicio comprobamus et confirmamus, quidquam esse detractum ceteris catholicis scholis diversa ab eadem in explicanda divinae gratiae efficacia sentientibus, quarum etiam erga S. Sedem praeclara sunt merita.

[2] Oben S. 29 zeigten wir, was hierzu Anlaß bieten konnte.

nehmen sei. Wo er aber später auf die gratia efficax zu sprechen kommt, beweist er nirgends, daß die gratia ex se efficax ist, sondern widerlegt im Gegentheil eifrig die dafür gebrachten Argumente.

Da die langwierigen und erbitterten jansenistischen Streitigkeiten die Aufmerksamkeit aller Theologen auf die Wirksamkeit der Gnade lenkten und unzählige Schriften darüber hervorriefen, so war es ganz natürlich, daß die verschiedenartigsten Ansichten über diese von der Kirche nicht definirte Frage ausgesprochen wurden. Da jedoch alle mehr oder weniger nur Nüancirungen der frühern Systeme waren, so würde es uns zu weit abführen, hier diese Meinungen der Theologen im Einzelnen auseinanderzusetzen. Es genügt daher, kurz die Hauptsysteme aufzuzählen. Es sind die folgenden: 1) das thomistische System; 2) das System der Gesellschaft Jesu, 3) das System der moralischen Prädeterminationen, das wiederum in Unterabtheilungen zerfällt, je nachdem es annimmt, daß der Wille mit moralischer Unfehlbarkeit durch die gratia excitans entweder wegen ihrer Klarheit und Lieblichkeit oder aber wegen ihrer vollkommenen Congruenz mit den jedesmaligen Neigungen und Stimmungen des Willens determinirt werde (siehe oben S. 122); 4) das System des Lemoine, dem Tournely und nach ihm auch der hl. Alphons von Liguori[1] folgt (siehe oben S. 123 ff.); 5) das System der Augustinianer, welches den Einfluß des Jansenismus nicht verkennen läßt, da es behauptet, daß der Wille jedesmal mit moralischer Gewißheit der mächtigern Anlockung (delectatio victrix) folge, mag dieselbe nun von der Gnade oder aber von der bösen Begierlichkeit ausgehen; 6) das System Thomassins (siehe I. Broschüre S. 38); 7) noch Andere glauben, wegen der Undurchdringlichkeit des Geheimnisses solle man kein System aufstellen, sondern einfachhin mit Augustinus sagen, daß die Gnade auf „wunderbare und unaussprechliche" Weise in uns wirke, ohne die Freiheit zu gefährden.

---

[1] Übrigens fiel es dem Heiligen nicht ein, ein System über Gnade und Freiheit für Theologen wissenschaftlich zu bearbeiten; er hat eben nur in einer populären Schrift nach Tournely, wie er selbst sagt und eine einfache Vergleichung beweist, seine Gedanken über die verschiedenen Systeme auseinandergesetzt. Daß er für einen populären Zweck jenem so hervorragenden Schriftsteller einfachhin gefolgt ist, darf ihm nicht zum Vorwurf gemacht werden. Die Grundgedanken seines Systemes: daß die gratia sufficiens ohne weitere zuvorkommende Gnade jedesmal zu einem Acte, aber nicht zu allen schwierigen Werken ausreiche und deßhalb der Mensch durch Gebet reichlichere Gnaden zu erlangen trachten solle, sind echt molinistisch: das haben wir oben genugsam bewiesen.

Doch es wird nun Zeit, über den traurigen Abschluß, den unsere Controverse mit der Unterdrückung der Orden und theologischen Lehranstalten auf längere Zeit erlitten hat, kurz zu berichten. Zuerst etwas über das Vorspiel dieses Abschlusses in Österreich.

In diesem Lande, wo früher die antithomistische Richtung eine fast unbeschränkte Herrschaft behauptet hatte, fand der Thomismus während des 18. Jahrhunderts kräftige Vertheidiger in der Salzburger Benedictiner-Akademie. Diese Schule der Theologie, welche damals zu hoher Blüthe kam, verließ nämlich gänzlich die Bahn, welche Cardinal Sfondrati, Fürstabt von St. Gallen, einer ihrer Begründer und eine ihrer höchsten Zierden, eingeschlagen hatte. So sehr Sfondrati in seinem nodus praedestinationis für die Gnadenlehre der Gesellschaft und gegen den Thomismus aufgetreten war, so eifrig vertheidigten die Salzburger Benedictiner nachmals „alle Sätze und Lehren des speculativen Thomismus, wie sie in den vorausgegangenen Jahrhunderten, und namentlich während des 17., in den Dominicanerschulen Frankreichs und Spaniens gelehrt worden waren; die gesammte Tradition dieser Schulen ist in die Thomistik der deutschen Benedictiner hinübergenommen" (Werner, Geschichte der katholischen Theologie. München 1866. S. 92). Der Hauptschlag gegen die Gnadenlehre unserer Gesellschaft sollte aber erst in der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Österreich geschehen, als der Jansenist Gerhard van Swieten Einfluß auf die Kaiserin Maria Theresia erlangt hatte. Dieser hatte es „auf die scholastische Methode und mehr noch auf deren Vertheidiger, die Jesuiten, abgesehen und suchte in Verbindung mit gleich gesinnten Freunden die Letzteren von der bis dahin vornehmlich in ihre Hände gelegten Leitung des höheren Unterrichtes zu verdrängen". Leider wurden seine Anstrengungen mit vollem Erfolge gekrönt. Maria Theresia nahm im Jahre 1759 den Jesuiten die noch neuerdings bestätigte Direction der theologischen und philosophischen Studien und übertrug dieselbe dem Domherrn Simon von Stock, welcher gleich van Swieten ein erklärter Gegner der Gesellschaft war. Auf sein Betreiben kam das Lehrfach der speculativen Theologie an die Augustiner und Dominicaner, so zwar, daß ersteren die dogmatische, letzteren die sogen. scholastische Theologie zufiel. So ward Gazzaniga, ein ausgezeichneter Gelehrter des Prediger-Ordens, Professor an der Wiener Universität. Er bekämpfte den Molinismus. „In der dem dritten Theile seiner Praelectiones (Wien 1770) vorausgeschickten Widmungsrede wird Simon von Stock

als Wiederherſteller des Thomismus an der Wiener Hochſchule, ſowie an jenen zu Prag, Olmütz, Gran, Innsbruck und Freiburg gefeiert; dieſe Wiederherſtellung bedeutet ihm die Reactivirung der reineren Principien der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre, im Beſonderen die Reſuscitation der älteren ſtrengkirchlichen Grundſätze in Bezug auf die probabiliſtiſchen Streitfragen und der echten Lehren des hl. Auguſtinus und Thomas Aquinas über die göttliche Gnade und Vorherbeſtimmung" (Werner, l. c. S. 197. 198).

Stocks Nachfolger war der Benedictiner-Abt Rautenſtrauch. Dieſer hatte ſich den Männern, welche ſich der Reform des öſterreichiſchen Studienweſens bemächtigt hatten, durch ſeine liberal-kirchlichen Grundſätze empfohlen. In ſeinem 1774 von Maria Thereſia genehmigten Studienplan ging er von der Anſicht aus, daß aller ſcholaſtiſche Wuſt aus den theologiſchen Schulen zu entfernen und die angehenden Theologen nur in ſolchen Gegenſtänden zu unterrichten ſeien, „welche zum Beſten der Seelſorge, folglich des Staates anwendbar ſind". Nach ſolchen Grundſätzen wurde das öſterreichiſche Studienweſen reformirt und damit der Weg gebahnt zur allerelendeſten und allerſeichteſten Periode, welche die katholiſche Theologie je erlebt hat. „Die Einſchränkung und Minderung der geiſtlichen Machtbefugniſſe im Allgemeinen, der päpſtlichen insbeſondere, war eine Haupttendenz des Zeitalters und auch eine Haupturſache, ja die Grundurſache der Eingenommenheit wider die Jeſuiten als ſpecifiſche Vertreter der kirchlichen Intereſſen" (Werner l. c.). Mit dieſen gallicaniſchen Tendenzen waren auf das Innigſte janſeniſtiſche Ideen verbunden, und damit wurde die Feindſchaft gegen den „Molinismus" auf den Höhepunkt gebracht. Beide aber, Gallicanismus und Janſenismus, arbeiteten der philoſophiſchen Aufklärung vor. Der Thomismus, dem ſie durch die Staatsgewalt für einen Augenblick an den öſterreichiſchen Univerſitäten zum Siege verhalfen, war nur die Brücke zu der unkirchlichen, ſeichten, rationaliſtiſchen Wiſſenſchaft. Was in Öſterreich ſich ereignete, geſchah allerwärts. Gott ließ es zu, daß die Geſellſchaft Jeſu dem vereinten Anſtürmen ſo vieler Gegner, insbeſondere des verbündeten Janſenismus und Unglaubens, erlag. Die Collegien und Miſſionen derſelben wurden nun ausgetheilt; ſo hatten die Vertreter anderer Syſteme einen freilich gar kurzen Erfolg. Aber durch Zerſtörung des Jeſuitenordens hatte der moderne Geiſt, wie auch Proteſtanten zugeben, einen Damm durchbrochen, welcher die kirchliche Autorität, Ordnung, Tradition und Schule ſchützte, und nun ſtürzte die

Hochfluth der Revolution herein, welche leichtlich die alten Schulanstalten und Klöster hinwegspülte und damit den Faden der theologischen und überhaupt der wissenschaftlichen Tradition völlig abriß und moderner, seichter Aufklärung selbst unter Priestern und Gläubigen Bahn machte. Freilich verliefen bald die wildesten Wasser des Umsturzes, aber damit war die furchtbare Zerstörung, welche sie angerichtet, noch nicht wieder gut gemacht. So ist es erklärlich, daß selbst gut gesinnte Gelehrte, welche die kirchliche Wissenschaft restauriren wollten, eben weil sie das Riesenwerk wegen des völligen Abbruches aller theologischen Tradition ohne Schulung und dazu unter dem Einfluß des Alles dominirenden modernen Zeitgeistes unternehmen mußten, in die größten Verirrungen verfielen und den Hermesianismus, Güntherianismus, Traditionalismus, Ontologismus, theologischen Liberalismus erzeugten. Allen diesen philosophischen und theologischen Irrthümern gegenüber hat die Gesellschaft Jesu stets im Vordertreffen gekämpft und so mitbeigetragen, der scholastischen Theologie und Philosophie in der Kirche wiederum zum Siege zu verhelfen. Gleich in den ersten Jahren ihres Wiederauflebens hat ihr General Fortis vor dem damals Alles bezaubernden Systeme de Lamennais' gewarnt, dagegen auf Augustinus und Thomas als die eigenen Lehrer der Gesellschaft hingewiesen; die literarischen, philosophischen und theologischen Studien wurden wiederum nach der alten Methode, doch mit Berücksichtigung der neuern Zeitverhältnisse eingerichtet, und eifrig wirkten ihre Mitglieder zur Restauration der scholastischen Wissenschaft, theils durch Vorlesungen — wir erinnern nur an die Erziehung so vieler hervorragender Germaniker und an die Professoren Perrone, Schrader, Wilmers und vorzüglich Cardinal Franzelin, der seine Vorlesungen zu einem herrlichen Commentar verarbeitete —, theils durch Zeitschriften, insbesondere die Civiltà cattolica, mit ihren Mitarbeitern Liberatore, Taparelli, Cornoldi, theils durch größere Werke, insbesonders durch die epochemachenden Arbeiten P. Kleutgens über die alte Theologie und Philosophie. Wer dieß Wirken im großen Ganzen betrachtet, wird unschwer über einzelne Mißgriffe und Abirrungen hinwegsehen und eingestehen müssen, daß die Gesellschaft Jesu auch in neuerer Zeit ihrem Berufe, auf dem Gebiete der Schule der Hort der wissenschaftlichen Tradition zu sein, doch aber zugleich dieselbe fortzuentwickeln und den neuen Bedürfnissen und veränderten Zeitumständen anzupassen, treugeblieben ist.

Die Lehre der Gesellschaft Jesu, von Schülern der ältern

thomistischen Schule in Paris und Salamanca gebildet, war keine andere als diejenige, welche damals in jener Schule herrschte; sie ward folgerichtig fortentwickelt zur Lösung des großen Problems über die Harmonie von Gnade und Freiheit. Diese Lösung war alt und neu: alt, weil sie auf Grundlage der alten scholastischen Doctrin, insbesondere des hl. Thomas, aufgebaut war; neu, weil sie in dieser klaren ausdrücklichen Form sich nicht bei dem hl. Thomas und den ältern Theologen fand. So hatte sie von Anfang an zwei ganz und gar verschiedene Arten von Gegnern: die bajanischen und jansenistischen Todfeinde der Scholastik auf der einen Seite; auf der andern kirchlichgesinnte Männer, welche jede Neuerung verabscheuten und nun die scientia media sammt der auf sie gebauten Lösung des großen Problems als Neuerung haßten, aber, indem sie die neue, jedoch consequente Folgerung der Principien des hl. Thomas verwarfen, Lehren aufstellten, die mit diesen Principien nicht vereinigt werden konnten. In den Chorus dieser beiden Arten von Gegnern haben alle übrigen eingestimmt. Natürlich ist die Anklage nicht bloß auf die Gnadenlehre eingeschränkt worden; Manche dehnten sie auf das ganze Gebiet des menschlichen Wissens aus: als ob wir in der Moral einer laxen Doctrin, in Philosophie und Theologie einer liberalisirenden rationalistischen Richtung, in den humanistischen Studien einer unchristlichen Methode huldigten.

Als Resultat unserer geschichtlichen Untersuchung glauben wir zuversichtlich behaupten zu können, daß nicht nur diese allgemeinen Beschuldigungen, sondern auch die schweren Vorwürfe wider die Gesellschaft Jesu und ihre Gnadenlehre, welche wir Eingangs unserer ersten Schrift erwähnten, durchaus unbegründet sind. In einer Controverse, welche Jahrhunderte gedauert hat, darf man die Haltung unserer Theologen natürlich nicht nach den Ausschreitungen Einzelner beurtheilen. „An den so hart Angegriffenen" — so urtheilt einer der berufensten Kenner der theologischen Literatur, Karl Werner — „ist durchweg der gemäßigte und ruhige Ton der ihnen abgenöthigten Apologien und Selbstvertheidigungen zu rühmen. Die wirklich vorgekommenen Mißgriffe stellten sie nicht in Abrede. . . . Sollte darin nicht eine große Überlegenheit geistiger und sittlicher Bildung über die Gegner zu erkennen sein?" (Franz Suarez. Regensburg 1861, S. 378.) Ebenso anerkennend äußert sich Pius IX. über die Schulthätigkeit der Jesuiten und die Solidität der von ihnen vorgetragenen Lehre. Er sagt nämlich in dem apostolischen Schreiben, wodurch er den Vätern der Gesellschaft Jesu die Leitung des

von ihm in seiner Vaterstadt Sinigaglia gegründeten Gymnasiums anvertraute: Nihil potius, nihil antiquius habere dignoscuntur [sodales Societatis Jesu] quam singulari cura, studio, industria, consilio, labore et majorem Dei gloriam ubique promovere, et sempiternam hominum salutem procurare, et *sanam* tueri ac propagare *doctrinam,* et juventutem pietate ac litteris imbuere cum maximo christianae et civilis reipublicae bono, ornamento atque praesidio (In Actis Pii IX. PP. pag. 526).

Was der Papst hier sagt, wird durch die Wuth der kirchlichen Gegner bestätigt, die in ihrem Vernichtungskampfe es an erster Stelle auf Zerstörung der Schulen unseres Ordens abgesehen haben.

Anhang.

I. Die Lehre des hl. Thomas über unsern Controverspunkt.

Die erste Broschüre über die thomistisch-molinistische Controverse war längst erschienen, als Leo XIII. seine herrliche Encyclica über den hl. Thomas veröffentlichte und den Befehl gab, die Werke des hl. Thomas mit den Commentaren Cajetans und Ferrariensis herauszugeben. Diese Anordnungen mahnten, den Beweis, daß der hl. Thomas und seine älteren Commentatoren bezüglich unseres Controverspunktes in vollem Widerspruch mit den sogenannten thomistischen Ansichten sind, noch mehr zu vervollständigen. Wir wollen dieß, um Wiederholungen zu vermeiden, in der Weise thun, daß wir für die bereits entwickelten Argumente einfachhin auf die erste Broschüre verweisen.

1. Lehre des hl. Thomas über das Bewegen des Willens durch Gott.

Wenn wir vom Bewegen einer geistigen Ursache sprechen, so verstehen wir darunter die Hinüberführung von der Potenz zum Acte. Nach dem heiligen Lehrer ist Gott es, der den menschlichen Willen zu freien Acten bewegt, aber nicht determinirt. Was ist der Unterschied zwischen Bewegen und Determiniren (Bestimmen)? Wird letzteres in weiterem Sinne gebraucht, so sind beide Worte synonym. Genauer gesprochen ist Determiniren soviel als unabänderlich zu Einem bewegen. Da nun eine Bewegung unmöglich ist, ohne daß man sofort zu Etwas und insofern auch zu Einem bewegt wird, so enthält jede Bewegung eine Determinirung wenigstens in einer Hinsicht. Allein dieses Eine, wozu man bewegt wird, kann in vieler Hinsicht sehr unbestimmt sein. So ist der Wille seiner Natur nach zum Streben nach dem Guten im Allgemeinen determinirt. Jedoch das Verschiedenartigste kann gut sein. Dadurch also, daß der Wille zu jenem Streben determinirt wird, ist er noch nicht zum Wollen eines ganz bestimmten Guten determinirt, und sein Streben zum Guten im Allgemeinen wird in unzähligen Weisen durch besondere Acte modificirt. Es kann aber auch das Eine, wozu man bewegt wird, in jeglicher Hinsicht bis in's Kleinste und Nebensächlichste bestimmt sein; und dann ist selbstverständlich jede weitere Modification ausgeschlossen,

und eine Determinirung im engern Sinne des Wortes vorhanden. Worin der Unterschied einer solchen Determinirung und der Bewegung besteht, springt in die Augen. Die Bewegung kann in ihrem Verlauf durch denjenigen, der sie empfängt, modificirt werden; nicht aber die Determinirung im engeren Sinne des Wortes. Eine solche ist nun die physische Prädetermination im System des Bañez, weil ja durch sie Alles: Art, Größe und Weise der Bewegung, im Voraus und unabänderlich bestimmt ist.

Schon in der ersten Broschüre (S. 144 f.) zeigten wir, daß hier der eigentliche Ausgangspunkt ist, wo sich Bañez von Thomas und der ganzen ältern Schule trennt und, um mich eines Ausdruckes seines Mitbruders und Collegen Medina zu bedienen, eine „neue und unerhörte Lehre" aufstellt.

Der Ordnung gemäß handeln wir zuerst im Allgemeinen von der Bewegung der Creaturen durch Gott, dann insbesondere von der Bewegung des freien Willens durch Gott, endlich von der scientia media als der nothwendigen Krönung des Systemes des hl. Thomas.

1. Nach dem hl. Thomas wird die von Gott ausgehende Bewegung durch die Creaturen modificirt, was Bañez leugnet. Wir wollen die Aussprüche des hl. Thomas und des Bañez zusammenstellen, damit der Widerspruch zwischen Beiden sofort deutlich hervortrete.

Die erste Stelle des hl. Thomas, worauf auch sein berühmter Commentator Ferrariensis aufmerksam macht, findet sich I. dist. 38. q. 1. art. 5 in c., wo der Heilige als eine evidente Lösung des Einwurfes, daß die Contingenz in den creatürlichen Wirkungen der Nothwendigkeit der göttlichen Ursache widerstreite, Folgendes angibt: Quandoque sunt causae multae ordinatae, effectus ultimus non sequitur causam primam in necessitate et contingentia, sed causam proximam, quia virtus causae primae recipitur in causa secunda secundum modum causae secundae. Effectus enim ille non procedit a causa prima, nisi secundum quod virtus causae primae recipitur in secunda causa, ut patet in floritione arboris, cujus causa remota est motus solis, proxima autem virtus generativa plantae. Floritio autem potest impediri per impedimentum virtutis generativae, quamvis motus solis invariabilis sit. Similiter etiam scientia Dei est invariabilis causa omnium, sed effectus producuntur ab ipso per operationes secundarum causarum. Wie der gleiche Einfluß der Sonne, so bringt auch die gleiche Einwirkung Gottes auf die Geschöpfe je nach deren Beschaffenheit verschiedene Wirkungen hervor; denn die Wirksamkeit der ersten Ursachen wird nach Beschaffenheit der dieselbe aufnehmenden nächsten Ursachen modificirt.

Die zweite Stelle, welche weiter ausführt, wie die göttliche Bewegung durch die Creaturen modificirt wird, findet sich q. 3 de malo art. 2 in c. Necesse est omnes motus secundarum causarum causari a primo movente, sicut omnes motus inferiorum corporum causantur a motu coeli. Deus autem est primum movens respectu omnium motuum et spiritualium et corporalium, sicut corpus coeleste est principium omnium motuum inferiorum corporum. Unde cum actus peccati sit quidam motus liberi

arbitrii, necesse est dicere, quod actus peccati, in quantum est actus, sit a Deo. Sed tamen attendendum est, quod motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum. Alio enim modo causatur a motu coeli motus corporum inanimatorum, quae non movent se ipsa, et alio modo motus animalium, quae movent se ipsa. Rursumque alio modo consequitur ex motu coeli pullulatio plantae, in qua virtus generativa non deficit, sed producit perfectum germen; alio modo pullulatio plantae, cujus virtus generativa est debilis et producit germen inutile. Cum enim aliquid est in debita dispositione ad recipiendum motionem primi moventis, consequitur actio perfecta secundum intentionem primi moventis; sed si non sit indebita dispositione et aptitudine ad recipiendum motionem primi moventis, sequitur actio imperfecta. . . . Sic ergo dicendum, quod cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur ab ipso, quod etiam ipsa movent, sicut quae habent liberum arbitrium; quae si fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendum motionem qua moventur a Deo, sequentur bonae actiones. . . . Si autem deficiant a debito ordine, sequetur actio inordinata, quae est actio peccati.

Qu. 1. de pot. a. 4 ad 3. Licet causa prima maxime influat in effectum, tamen ejus influentia per causam proximam determinatur et specificatur, et ideo ejus similitudinem imitatur effectus. Ähnlich heißt es qu. 5. de ver. art. 9 ad 10: Causa primaria plus dicitur influere quam secunda, in quantum ejus effectus est intimior et permanentior in causato quam effectus causae secundae; tamen magis similatur causae secundae, quia per eam determinatur quodammodo actus primae causae ad hunc effectum. Der letzte Ausspruch betrifft überhaupt die ersten Ursachen, doch so, daß er die göttliche nicht ausschließt. L. 3. contra Gentiles c. 66. 5: Secundum ordinem causarum est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est esse, nam omnia alia sunt in causa determinationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum, in quantum agunt in virtute primi agentis; secunda autem agentia quae sunt quasi particulares et determinantes actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones quae determinant esse. Diesen Ausspruch erklärt der berühmte Commentator Ferrariensis aus dem wiederholt vom hl. Thomas angerufenen Princip, daß die Wirksamkeit und Bewegung der ersten Ursache, indem sie von der zweiten aufgenommen wird, je nach deren Beschaffenheit bestimmt und eingeschränkt werde.

Nachdem wir nun den hl. Thomas gehört haben, wollen wir auch Bañez vernehmen. Derselbe sagt in Betreff Cajetans (In 1. part. qu. 19. art. 8. ed. Duac. 1614. pag. 244 B.): Displicet quod ait virtutem primae causae modificari per causam secundam, non tamen impediri. Quod quidem ego falsum reputo si de prima causa universalissima, qualis est divina voluntas, intelligatur. Immo vero divina voluntas omnia modificat, dum causa est

universalissima et efficacissima cujuslibet rei et quantum ad fieri et quantum ad esse et quantum ad modum. Bañez, dessen Lehre Alvarez (de aux. disp. 26) angenommen, sagt, Cajetan mißfalle ihm wegen seiner Meinung, daß die Wirksamkeit der ersten Ursache modificirt werde durch die zweite Ursache; aber er hätte auch sagen können: es mißfällt mir Ferrariensis, der wörtlich mit Cajetan übereinstimmt; es mißfällt mir der hl. Thomas, aus dem die beiden Commentatoren und alle älteren Thomisten ihre bezügliche Lehre genommen haben. Doch hören wir Bañez seine Lehre weiter bekräftigen. Er sagt l. c.: Et confirmatur. Quia esset ponere maximam imperfectionem in Deo, asserere, quod quemadmodum idem omnino concursus solis producit distinctos effectus, quia modificatur per distinctas causas inferiores, ita concursus divinae voluntatis quantum est ex parte sua manet indifferens, sed modificatur et determinatur ad distinctos effectus per distinctas causas inferiores. Diese angeblich „größte Unvollkommenheit" hat aber, wie aus den oben angeführten Stellen erhellt, der hl. Thomas in Gott gesetzt, weil es in Wirklichkeit keine Unvollkommenheit, sondern die freieste Anordnung des göttlichen Willens war. Und nach dem hl. Thomas bedienen sich insgemein die Theologen des Gleichnisses von dem Einflusse der Sonne und des primum mobile, um die Modification, welche die von Gott ausgehende Bewegung in den Creaturen erleidet, zu veranschaulichen. Damit erhellt auch der offene Widerspruch zwischen den älteren Theologen und Bañez. Aber was Bañez zur weiteren Bekräftigung seines Systems anführt, zeigt noch mehr diesen Widerspruch. Er sagt nämlich: Etiam primum mobile, quatenus modificabilis est ejus concursus ad effectum specialem generationis equi, pendet in genere causae materialis a causa particulari et a dispositionibus ejus, eo quod ipsum primum mobile non est causa totius entis, sed aliquo praesupposito operatur. . . . Et haec doctrina valde notanda est pro materia de gratia et de praedestinatione, in qua multi paralogizantur putantes, quod liberum arbitrium hominis modificat aequalem concursum et auxilium Dei determinans illud ad magis vel minus efficiendum. Et ita solent aliqui ignoranter dicere, quod cum aequali auxilio gratiae Dei unus convertitur et alius non. Qua via facile inciditur in errorem Pelagianorum. Indem der hl. Thomas die Thätigkeit, wodurch der Act oder die Wirkung hervorgebracht wird, als Eines ansieht, das sowohl auf Gott als die Creatur zurückgeführt werden muß, faßt er beide als Mitursachen auf, wie übrigens Cajetan (in I. q. 14. a. 13. § *Nec sustinendus*) sie ausdrücklich nennt, während Capreolus (in 2. dist. 28. q. 1. a. 3 ad 12) sie als partielle Ursachen, partialiter coefficientes, bezeichnet. Um nun das Verhältniß der beiden Mitursachen zu einander zu bezeichnen, faßten die älteren Thomisten Gott als die bewirkende Ursache, die Creatur aber als causa materialis oder dispositiva auf, indem dieselbe die Bewegung in sich aufnimmt und je nach ihrer Disposition modificirt. So erklärten sie besonders den Rechtfertigungsprozeß [1]. Bañez aber wurde durch sein System

[1] Siehe z. B. die später anzuführenden Scholien Victoria's zu I. II. q. 102. a. 2.

gedrängt, das zu läugnen, wodurch er, wie Medina von ihm anmerkt, dahin kam, „eine neue und unerhörte Lehre" vorzutragen[1]. Ebenso gelangten jene Theologen zum Schlusse, den Bañez als „Abweg zum Pelagianismus", Romäus aber als einstimmige Lehre des hl. Augustinus und der Väter darstellt[2]: daß von Zweien, die in gleicher Weise von der zuvorkommenden Gnade gezogen seien, der Eine sich bekehre, der Andere sich verhärte. Doch hiermit sind wir bereits beim zweiten Punkte, bei der Frage, wie Gott speciell den freien Willen bewege.

2. Die von Gott ausgehende Bewegung wird durch die creatürlichen Ursachen modificirt, doch anders in den unfreien als in den freien Wesen: in den ersteren durch die Eigenschaften und Verhältnisse, in welchen sich dieselben befinden und welche nicht deren freiem Belieben unterstehen, in den letztern aber durch das freie Belieben des Willens selbst; in der ersteren bestimmt deßhalb die göttliche Bewegung unter den gegebenen Umständen mit Nothwendigkeit ganz und gar die Creatur zu ihren besonderen Acten; nicht so geschieht es bei den freien Wesen, die auch in bestimmten Verhältnissen und nach empfangenem göttlichen Impuls sich bewegen, wie es ihnen beliebt. Darum sagt der Heilige: „Gott ordnet die vernünftige Creatur zum selbstständigen Handeln, während die übrigen Creaturen nicht anders handeln, als wie sie von Gott bewegt werden." Creaturam rationalem ordinat ad agendum voluntarie et per se, sed aliae creaturae non agunt nisi motae ex operatione divina (I. q. 19. a. 12 ad 3). Diesen Unterschied führt er q. 22. de ver. a. 4 in c. noch weiter mit folgenden Worten aus: „Je näher eine Creatur Gott steht, um so ausdrücklicher findet sich in ihr ein Gleichniß der göttlichen Majestät; das aber gehört zur göttlichen Majestät, daß sie Alles bewegt und neigt und leitet, selbst von keinem Andern bewegt, geneigt oder geleitet. Je näher also eine Natur Gott steht, um so weniger wird sie von ihm geneigt, und um so mehr ist sie fähig, sich selbst zu neigen." Unde quanto aliqua natura est Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur, et magis nata est seipsam inclinare. Der Heilige geht nun die Stufenleiter der Geschöpfe durch und zeigt, daß die vernünftige Natur ihre Neigung in der Gewalt hat, diese also „nicht von einem Andern, sondern von ihr selbst determinirt werde". Natura rationalis, quae est Deo vicinissima, non solum habet inclinationem in aliquid, sicut habent inanimata, nec solum movens hanc inclinationem quasi aliunde eis determinatam, sicut natura sensibilis; sed ultra hoc habet in potestate ipsam inclinationem, ut non sit ei necessarium inclinari ad appetibile apprehensum, sed possit inclinari vel non inclinari, et sic ipsa inclinatio non determinatur ei ab alio, sed a seipsa. Der hl. Thomas will mit diesen Worten erklären, wie eine Natur durch die Freiheit Gott um so näher steht, je weniger sie von Gott geneigt zu werden braucht und je mehr sie

[1] Siehe Broschüre I. S. 144.

[2] De libertate operum a necessitate p. 107.

sich selbst zu etwas hinneigen kann. Also muß man im Schlußsatz: daß „die vernünftige Natur ihre Neigung in der Gewalt hat und deßhalb nicht von einem Andern determinirt wird", unter diesem Andern offenbar auch Gott verstehen; ja, nach dem hl. Thomas kann das Willensvermögen nur von ihm selbst oder von Gott im eigentlichen Sinne des Wortes zu etwas geneigt werden (I. II. q. 9. a. 6 und a. a. O.). Ähnlich ist übrigens die Argumentation q. 22. de ver. a. 8 in c., wo er gerade von der durch Gott dem Willen mitgetheilten Hinneigung spricht, und sagt, wenn diese vollkommen sei, nöthige sie zu dem, wozu sie determinire (quando quidem [inclinatio] est *perfecta*, facit necessariam inclinationem in id, ad quod determinat). Der Willensact ist nämlich nichts anderes, als die Hinneigung des Willens zu etwas (l. c.). Und kraft der Freiheit des Willens steht es in seinem Belieben, diese Hinneigung zu dem ihm von der Vernunft vorgelegten Gegenstand hinzuwenden oder nicht (I. II. q. 15. a. 2. et 3). Aller göttlichen Bewegung kann der Wille nicht entrathen; aber er ist um so freier, „je weniger er von Gott geneigt wird und je mehr er fähig ist, sich selbst zu etwas hinzuneigen". Ist die Hinneigung durch Gott „vollkommen", wie es bei der „Determinirung" der Fall ist, so hört alle Freiheit auf. So der hl. Thomas. Und die Thomisten? Sie gebrauchen das Wort „physische Determination", um „die allmächtigste, unüberwindliche und unabwendbare Macht der durch sich selbst wirksamen Gnade" (I. Brosch. S. 13) zu bezeichnen. Diese Prädetermination ist also offenbar eine „vollkommene Hinneigung" des Willens durch Gott, bei welcher es wegen der unendlichen Kraft der göttlichen Allmacht unmöglich ist, daß der Wille seine Hinneigung nicht dem Acte zuwende. Also hebt sie nach dem Heiligen die Freiheit auf.

Wenn irgend ein anderer Schriftsteller, so hat der hl. Thomas wegen der großen Klarheit und Durchsichtigkeit seines Ausdrucks Anspruch darauf, daß man seine Worte nimmt, wie sie lauten. In diesem Falle ist aber ein vollkommener Widerspruch zwischen Thomas und Thomisten. Man sehe nur einmal. Die Thomisten sagen: genau in demselben Grade als der Wille von Gott geneigt wird, neigt er sich selbst; Thomas gibt die Möglichkeit des Gegentheils zu: „je weniger" Hinneigung von Seiten Gottes und „je mehr" Fähigkeit sich selbst zu neigen von Seiten des Willens. Die Thomisten nehmen thatsächlich bei der göttlichen Bewegung eine vollkommene Hinneigung des Willens durch Gott an, Thomas nur eine „unvollkommene" (imperfecta). Nach den Thomisten ist es unmöglich, daß, wenn Gott den Willen neigt, dieser sich nicht auch neige; nach Thomas steht letzteres auch nach erhaltener göttlicher Bewegung in der Gewalt und in dem Belieben des Willens. Nach den Thomisten wird die Hinneigung des Willens durch Gott determinirt; Thomas sagt, sie werde nicht determinirt. Sind das nicht Widersprüche? Nein, erwiedern die Thomisten, nach unserm System kann der Wille auch unter Voraussetzung der Prädetermination sich nicht hinneigen; es liegt also keine „vollkommene" Neigung, keine nöthigende Determinirung vor, die auch das Vermögen raubte. Aber der hl. Thomas sagt nicht nur, der Wille „kann" sich nicht hinneigen, sondern: „es steht in der Gewalt des Willens", sich nicht

hinzuneigen. Wer aber in aller Welt würde, wenn es absolut unmöglich wäre, daß Jemand wegen der „unabwendbaren Macht" einer ihn erfassenden Bewegung wirklich still stände, wer, sage ich, würde von diesem behaupten: es stehe in seiner Gewalt stillzustehen? Man gebe den Worten ihre Bedeutung wieder: dieser Ausspruch Pius' IX. werde auf die Worte des hl. Thomas angewandt, und der Thomismus ist für immer abgethan.

Doch den Gegensatz zwischen Thomas und Thomismus werden wir noch besser begreifen, wenn wir sehen, wie der heilige Lehrer den Verlauf der ganzen Willensbewegung in Beziehung zur göttlichen Bewegung beschreibt. Freilich begegnen wir hier einer Differenz auch bei den Theologen der Gesellschaft. Die Einen erklären den heiligen Lehrer also, daß er nur einen concursus simultaneus von Seiten Gottes annehme, eine unmittelbare Einwirkung Gottes auf alle Acte, nicht auf die Vermögen. Die Andern wollen nicht nur das Erstere, sondern auch das Zweite in den Werken des hl. Thomas ausgesprochen finden. Daß jene Ansicht von einem concursus simultaneus in Harmonie mit unserer Doctrin stehe, geben Alle zu; wir wollen deßhalb nur die letztere Ansicht hier entwickeln, damit es sich herausstelle, daß, wie man auch den hl. Thomas erklären mag, doch jedenfalls sich in ihm eine Läugnung der Prädeterminationslehre finde. Deßgleichen wird hierdurch eine Ursache der unrichtigen Erklärung offenbar, daß nämlich das, was der hl. Thomas über die natürliche Determinirung des Willens zum Endziel sagt, auf die physica praedeterminatio zum freien Act bezogen wird. Endlich zeigen wir hierdurch, daß unsere Theologen, welche eine praemotio annehmen, dadurch noch nicht dem Thomismus beistimmen.

„Der Wille Gottes ist Ursprung jeder natürlichen Bewegung" (de pot. q. 3. a. 7. ad 9) als erste causa efficiens, während das göttliche Wissen deren causa exemplaris ist. Denn nach der Lehre des hl. Thomas stellt uns die Natur gewissermaßen den Aufriß des vom göttlichen Verstande entworfenen Planes (ratio artis divinae) dar, gemäß welchem der göttliche Wille die Dinge zu ihren Zwecken bewegt (cf. I. II. q. 13. a. 2. ad 3). Gott hat nicht nur die Naturen geschaffen, sondern auch ihre ganze natürliche Thätigkeit, deren Ziel, Weise, Bedingungen geordnet und festgesetzt. So hat er es auch mit der Natur des Willens gethan. Letzterer übt nicht immerfort und unbeschränkt seine natürliche Thätigkeit aus, sondern Gott hat die Bedingungen, unter welchen dieselbe wirklich werden soll, festgesetzt. Diese Festsetzung ist aber, wenn es sich um einen einzelnen existirenden Willen handelt, nicht im Allgemeinen geblieben, sondern hat sich wegen der göttlichen Voraussicht auf alle und jede einzelnen Fälle bezogen, in denen jene Bedingungen sich realisiren, und dieselbe stellt sich auf solche Weise als ein absolutes wirksames Wollen Gottes dar, kraft dessen der menschliche Wille von der Potenz zum Act übergeht, so oft und so lange die Bedingungen seiner natürlichen Thätigkeit erfüllt sind, welches mithin denselben zu seinen natürlichen Acten bewegt.

Worin besteht nun die natürliche Thätigkeit des Willens? Wie bei jedem Act, kann man auch beim Willensact Subject und Object unterscheiden. Objecte sind unzählige, aber was er auch wollen mag, er will es, insofern

es ihm gut scheint; und was ihm gut scheint, kann er auch wollen. Das Gute ist mithin das natürliche Object und Ziel jedes Willensactes. Aber wenn es sich um ein einzelnes Gut, um dieses oder jenes Gut handelt, so nöthigt dasselbe nicht den Willen zum Acte, sondern letzterer kann sich zu demselben bewegen. Das führt uns zur Betrachtung des Subjectes und der bewirkenden Ursache des Willensactes. Der Wille ist Subject und nächste bewirkende Ursache desselben; dessen erste bewirkende Ursache ist aber Gott. Wir finden nämlich in uns ein natürliches Streben zum Endziel, zur Seligkeit, und dieses Streben ist Ursache jedes Willensactes; denn, wie Thomas lehrt, „was wir auch begehren mögen, begehren wir wegen des letzten Zieles. Alles nämlich, was wir begehren, begehren wir, inwiefern es ein Gut ist; und wenn dasselbe nicht das vollkommene Gut ist, so begehren wir es doch nur, inwiefern es zum vollkommenen Gute führt, weil immerdar der Anfang einer Sache Beziehung zu deren Vollendung hat" (I. II. q. 1. a. 6). Man beachte, daß hier der hl. Thomas unter dem jedem Acte zu Grunde liegenden Streben zum Endziel nicht ein ausdrücklich auf Seligkeit gerichtetes Verlangen versteht, sondern nur ein einschließliches, wie es in dem natürlichen Streben zum Guten enthalten ist. Wenn wir aber ein natürliches Streben zum Endziel haben und dasselbe jedem Willensact zu Grunde liegt, so ist nach dem oben Gesagten Gott es, der dieses Streben, so oft und so lange dasselbe thätig ist, anregt, erhält und so zu jedem Willensact mitwirkt. In der I. II. q. 9. a. 4. 6. zeigt der Heilige dasselbe noch ausführlicher. „Was bisweilen in Potenz und bisweilen in Act ist, muß von etwas bewegt werden. Also auch der Wille, der bisweilen will, da er vorher nicht gewollt hat. Und zwar bewegt er sich selbst, indem er dadurch, daß er den Zweck will, sich zu dem, was zum Zwecke hinführt, bestimmt. Dieß aber kann er nur mittelst der Ueberlegung thun. Denn wenn Jemand geheilt werden will, denkt er über die Mittel nach, und bei diesen Gedanken kommt er darauf, daß er durch die Medicin geheilt wird, und will dann diese. Aber weil das Streben nach Gesundheit nicht immer ein Act ist, muß er auch hierzu bewegt werden, und wenn er sich selbst dazu bewegte, könnte er es nur mittelst der Ueberlegung kraft eines frühern Willensactes thun. So kann man aber nicht bis in's Unendliche fortschreiten. Man muß also annehmen, daß der Wille zum ersten Acte durch Anregung von einem Andern kommt, wie Aristoteles in einem Kapitel der Ethica Eudemica schließt." Jener erste Act kann gemäß dieser Beweisführung nur das natürliche Streben nach dem Endziel sein, und so schließt denn der hl. Thomas im 6. Artikel, daß derjenige, welcher den Willen zum ersten Act bewegt, Gott ist als Schöpfer der Natur und Ordner der natürlichen Thätigkeit. Dieselbe Beweisführung hat der Heilige de malo qu. 6. Alle Willensthätigkeit hebt also mit dem natürlichen unwillkürlichen von Gott eingeflößten Streben nach dem Endziel an. Dieses natürliche Streben ist das Prinzip der freien Willensacte. Denn Natur und Wille haben diese Beziehung zu einander, daß auch der Wille eine Natur ist und somit im Willen nicht nur das sich vorfindet, was dem Willen, sondern auch das, was der Natur eigenthümlich ist. Es ist aber jeder geschaffenen Natur eigenthümlich, daß sie durch natürliches Streben von

Gott zum Guten geordnet ist. Daher hat auch der Wille ein natürliches Streben zu seinem Gut. Und außer diesem kann er kraft eigener Bestimmung ohne Nothwendigkeit zu etwas hinstreben, was ihm als Willen eigenthümlich ist. Wie aber die Natur Fundament des Willens ist, so auch das natürliche Streben Princip und Fundament alles Andern, was begehrt wird. In der Ordnung des Willens ist aber der Zweck Princip und Fundament dessen, was zum Zwecke führt, weil letzteres nur wegen des Zweckes begehrt wird. Und deßhalb ist das, was der Wille nothwendig will, wozu er durch natürliche Neigung determinirt ist, das Endziel, die Seligkeit, und was in demselben eingeschlossen ist (de ver. q. 22. a. 5). Der Wille ist aber nicht determinirt zu dem, was zum Ziele führt. Das ist also seiner Wahl überlassen, damit er sich selbst zu demselben determinire. Aber weil alles Bewegliche zum Unbeweglichen und alles Nichtdeterminirte zum Determinirten als zu seinem Princip zurückgeführt werden muß, so ist das, wozu der Wille determinirt ist, das Endziel nämlich, Princip dessen, wozu er nicht determinirt ist. Zum Endziele des Willens kann man auf verschiedenen Wegen kommen, „und darum konnte das Willensstreben nicht zu dem, was zum Ziele führt, determinirt sein" (l. c. art. 6. Cf. IV. d. 49. q. 1. ad 3). Es ist vielmehr seiner Wahl überlassen, welchen dieser zum Ziele führenden Wege er nehmen will. Auch braucht er nach dem hl. Thomas hierzu keiner neuen Determination. Denn das Wollen des Zieles ist Grund der Wahl des Mittels. In quantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quae sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit. I. II. q. 9. a. 3. ad 1. Ebenso de malo q. 6. a. 1. „Der Wille bewegt sich selbst. Hieraus folgt nicht, daß er unter derselben Rücksicht in Potenz und in Act ist. Denn dadurch, daß der Mensch etwas actuell will, bewegt er sich zu einem andern Acte, gleichwie derjenige, welcher gesund werden will, sich zum Wollen der Medicin bewegt." Man beachte wohl diese Stellen. Die geschöpfliche Freiheit oder Indifferenz ist wesentlich potentiell; aber diese Potentialität, welche auch dann noch bleibt, wenn der Wille von Gott zum ersten nothwendigen Acte, dem Streben nach dem Endziel, determinirt worden, soll er durch eigene Selbstbewegung überwinden, und er kann es, weil er in Folge jener Determination nicht mehr in bloßer Potenz, sondern im Acte ist. Hieraus erhellt, welche Determinirung der Wille als contingente Ursache nothwendig hat (I. q. 19. a. 3. ad 5). Es ist das die mehrgedachte Determination durch das natürliche von Gott ihm eingeflößte Streben zum Endziel. Kraft dieses nothwendigen Actes aber determinirt er sich dann selbst zu den freien Acten, wie auch der göttliche Wille, sein Urbild, kraft des nothwendigen Actes sich zu den freien determinirt (de ver. q. 22. a. 5. ad 4. u. I. q. 19. a. 3. ad 5). Diesen letzten Zug der Gottähnlichkeit entwickelt der hl. Thomas in der stärksten Weise und zwar so, daß er die thomistische Prädeterminations-Theorie völlig ausschließt.

„Gott, als der allgemeine Weltbeweger, bewegt den Willen zum allgemeinen Gut, und der Wille determinirt sich, um dieses oder jenes wahrhaft oder scheinbar Gute zu wollen" (I. II. q. 9. a. 6. ad 3). Deutlicher konnte

Thomas nicht unterscheiden, wozu Gott in der natürlichen Ordnung den Willen bewegt: zum natürlichen Streben nach dem Endziel, und wozu dieser sich selbst determinirt: zu den freien Acten. Letzteres wiederholt der Heilige in Einem fort. Bald spricht er einfach diese Wahrheit aus (de ver. q. 22. a. 6. ad 1. u. a. a. O.); bald sagt er, Gott „überlasse dem freien Belieben des Willens" diese Determinirung des Actes (determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis, de pot. q. 3. a. 7. ad 13); bald betheuert er, der Wille werde nur durch sich selbst und von keinem Andern, auch nicht von Gott, determinirt, ja der Wille verlöre seine Freiheit, wenn er von einem Andern, selbst durch Gott, determinirt würde ([voluntas] ad plura se habet, nec ad aliquid eorum determinatur nisi ex se ipsa) 2. dist. 39. q. 1. art. 2. in c.; ferner l. c. a. 1, worüber Ausführliches in der I. Broschüre S. 67. 68; ferner: non esset homo liberi arbitrii, nisi ad eum determinatio sui operis pertineret, 2. dist. 28. q. 1. a. 1. in c.; voluntas non potest in oppositum ejus, ad quod ex divina impressione determinatur, 4. dist. 49. q. 1. a. 3; in solis intellectum habentibus liberum arbitrium invenitur, non autem in illis, quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus, sed a quibusdam aliis causis prioribus. 2. dist. 25. q. 1. a. 1. in c.

Der hl. Thomas erklärt alles das aus der Natur der Freiheit; diese schließt nach ihm zweierlei in sich: 1) daß der Wille indeterminirt sei und Indifferenz zu Verschiedenem habe, 2) daß er aus diesem Indeterminirtsein durch eigene Determinirung zum Acte übergehe (voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, I. II. q. 10. a. 4; ipsa sibi determinat suum velle . . . velle indeterminatum est ac per hoc in diversa flexibile, de ver. q. 22. a. 6. ad 1; dominium, quod habet voluntas supra suos actus, per quod in ejus potestate est velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, cont. gent. 1. 68; ipsa potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura; sed quod determinate exeat in hunc actum vel in illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate . . . Et ideo propriissime actus voluntatis a voluntate esse dicitur 2. dist. 39. q. 1. a. 1. u. a. a. O.). Da also das Nichtdeterminirtsein zur Natur der Freiheit gehört, „hebt" Gott, der sie gemäß ihrer Natur bewegt, „dieses Indeterminirtsein des Willens durch seine Bewegung nicht auf" (de ver. q. 6. a. 3. ad 3. und de malo q. 6. a. 1. in c.), determinirt also nicht den Willen zum freien Act, sondern überläßt diese Determinirung dessen freiem Belieben (I. II. q. 10. a. 4. de pot. q. 3. a. 7. a. 13. u. a. a. O.). Mithin die zum Acte nothwendige göttliche Bewegung, sowie alle anderen Vorbedingungen des Actes vorausgesetzt, kann der Wille handeln oder nicht handeln, und es hängt einzig und allein von seinem freien Belieben und Entscheiden ab, ob er handeln oder nicht handeln, so oder anders handeln will. Electiones sunt in nobis, supposito tamen divino auxilio. Die göttliche Hilfe vorausgesetzt, steht die Wahl in unserer Macht (I. q. 83. a. 1. ad 4). Diese Gewalt und Herrschaft des Willens über seinen Act

(c. gent. 1. 68), welche jede Determinirung durch einen Andern ausschließt, bildet nach der Lehre des hl. Thomas das Wesen der Freiheit, ja überhaupt des menschlichen Handelns (I. II. q. 1. a. 1. u. a. a. O.).

Also der hl. Thomas, welcher an keiner einzigen Stelle behauptet, daß der Wille von Gott zu den freien Acten determinirt wird (I. Brosch. S. 63 ff.), lehrt in der beharrlichsten Weise, daß der Wille bei der Ausübung der Freiheit nur von sich selbst, und von keinem Andern, auch nicht von Gott, determinirt werde, daß vielmehr das Nichtdeterminirtsein zum Wesen der Freiheit gehöre. Was antworten nun die Thomisten auf alle diese Stellen? Alvarez (de auxiliis disp. 22. n. 36—38) unterscheidet eine doppelte oder vielmehr vierfache Determination: die eine sei der zur Freiheit wesentlichen Indifferenz, die andere der Potentialität entgegengesetzt; beide Determinationen seien wiederum zweifach; die eine sei in der Thätigkeit der Creatur enthalten, die andere gehe derselben voraus und sei eben die von Gott herrührende physische Prädetermination. Die erste Unterscheidung benutzt Alvarez, um zu zeigen, daß die physische Prädetermination nicht die zur Freiheit nothwendige Indifferenz aufhebe; mit der zweiten sucht er den Einwand zu entkräften: daß die Ausübung der Freiheit, bei welcher sich der Wille determinirt, ein vorhergehendes Nichtdeterminirtsein voraussetzt. Wir beginnen mit der ersten Lösung des Alvarez.

Die Antwort hierauf ist leicht. Es handelt sich in unserer Frage um die Indifferenz (Nichtdeterminirtsein), welche dem menschlichen Willensacte wenigstens der Natur nach *vorausgeht*; diese ist aber *wesentlich* potentiell, in wiefern kraft ihrer der Wille handeln und nicht handeln *kann*, aber noch *nicht wirklich* gehandelt hat, und darum kann die mit ihr verbundene Potentialität nicht aufgehoben werden, ohne daß sie selbst zerstört wird. Allerdings ist der Wille, wenn er von Gott zum Streben nach dem Endziel bewegt worden, nicht mehr in reiner Potentialität zu jeglichem Act, aber er bleibt in Potenz zu den freien Acten, und diese Potentialität soll er durch eigene Determinirung ohne eine weitere Determinirung von Seiten Gottes aufheben, wie wir oben gezeigt haben. Übrigens widerspricht die Lösung des Alvarez auch dem ganzen Context der oben citirten und gleich wieder zu citirenden Stellen. Der Heilige hätte mit der größten Confusion und gegen alle Logik, wenn er behauptet, daß der Wille in Ausübung der Freiheit von keinem Andern, sondern nur von sich selbst determinirt werde, dasselbe Wort *determiniren* an derselben Stelle in zweifachem Sinne gebraucht. Nehmen wir nur einmal 2. dist. 39. q. 1. Dort heißt es im ersten Artikel vom freien Willen: Nec ad aliquid eorum determinatur nisi ex seipsa, und im zweiten Artikel wird der Ausdruck: secundum determinationem agentis [voluntatis] also erklärt: non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate. Nach der Lösung des Alvarez wäre der Sinn dieser Texte: der freie Act sei von keinem andern mit Nothwendigkeit Determinirenden, als von dem mit Freiheit determinirenden Willen. Einen solchen Unsinn dürfen wir doch beim heiligen Lehrer nicht voraussetzen. Sagen wir also, der Heilige nimmt hier das Wort in *einem* Sinn, dem der stricten Determinirung, und

er lehrt, daß kraft einer solchen der Wille nur von sich selbst, nicht aber von Gott zum freien Acte determinirt werde, weil jede stricte Determinirung durch einen Andern die der Freiheit nothwendige Indifferenz aufhebt.

Den ausführlichen Beweis indeß, daß auch die physische Prädetermination nach den Principien des hl. Thomas der zur Freiheit nothwendigen Indifferenz entgegengesetzt ist, versparen wir auf den Schluß der Abhandlung über die Lehre des hl. Thomas. Jetzt noch etwas über die andere Antwort des Alvarez, daß nämlich das der Selbstbestimmung nothwendig vorausgesetzte Nichtdeterminirtsein nicht durch die göttliche Determinirung Einbuße erleide: Priusquam voluntas creata se determinat in actu secundo ut causa proxima, intelligitur indeterminata a seipsa et a quacumque alia causa proxima; cum hoc tamen stat, quod praeintelligatur praedeterminari a Deo, tamquam a causa prima. Der hl. Thomas sagt an zahlreichen Stellen gerade das Gegentheil: Dicendum, quod *esse* animae non est determinatum a seipsa, sed ab alio [i. e. a Deo], sed *ipsa determinat* sibi suum *velle*. Et ideo quamvis esse sit immutabile, tamen velle *indeterminatum* est *ac per hoc* in diversa flexibile (de ver. q. 22. a. 6. ad 1). Hier wird das zur Selbstbestimmung (ipsa determinat) nothwendige Indeterminirtsein des Wollens dem Determinirtsein der Seele durch Gott entgegengesetzt. Potentia rationalis se habet ad opposita in his, quae ei subsunt, et haec sunt illa, quae *per ipsam determinantur;* non autem potest in opposita illorum, quae sunt ei *ab alio determinata*, et ideo voluntas non potest in oppositum ejus, quod *ex divina impressione determinatur*, sc. in oppositum finis ultimi (IV. d. 49. q. 1. a. 3). Thomas setzt hier wiederum „sich selbst determiniren" und „durch Gott determinirt sein" einander gegenüber; zum Selbstdeterminiren wird also das Nichtdeterminirtsein durch Gott vorausgesetzt. Das Gleiche gilt von II. dist. 39. q. 1. a. 1, wie wir I. Brosch. S. 67, 68 gezeigt haben; ferner von de ver. q. 22. a. 4, wo daraus, daß der Wille sich selbst zu etwas hinneigen kann, das Nichtdeterminirtsein der Neigung durch einen Andern, nämlich durch Gott, gefolgert wird (siehe oben S. 175). Doch genug. Diese Stellen zeigen hinreichend, daß das der freien Selbstbestimmung nothwendig vorausgesetzte Nichtdeterminirtsein einfachhin auch die Determinirung des Willens durch Gott ausschließt. Wenn der hl. Thomas an zwei Stellen, wo er sagt, daß Gott den Willen nicht determinire, die Worte „mit Nothwendigkeit" hinzusetzt, so hat er das, wie aus dem Context erhellt und I. Brosch. S. 69 gezeigt wird, nicht gethan, um den Begriff des Determinirens zu restringiren, sondern um ihn zu erklären und zu präcisiren.

Also Gott determinirt den Willen nur zum Streben nach dem Endziel, und der Wille determinirt sich zu den freien Acten, wodurch er das Endziel zu erlangen glaubt. Jenes Streben nach dem Endziel ist aber Grund aller freien Determinirungen des Willens; die Bewegung zum Ziel ist Ursache, warum der Weg zum Ziel durchlaufen, d. i. das Mittel, der freie Act erwählt wird. „Die Bewegung des Willens zum Ziele und zu dem, was zum Ziele führt, kann unter der Rücksicht betrachtet werden, daß der Wille um des Zieles

willen zu dem, was dorthin führt, sich bewegt; und so ist nur eine und dieselbe Bewegung, welche zum Ziele und zu dem, was dorthin führt, hinstrebt. Wenn ich nämlich sage: ich will die Medicin wegen der Gesundheit, so bezeichne ich nur eine Bewegung des Willens, weil das Ziel der Grund ist, weßhalb ich dasjenige will, was zum Ziele führt; ein und derselbe Act aber betrifft das Object und den objectiven Grund (ratio objecti), wie ein Blick Farben und Licht begreift" (I. II. q. 12. a. 4). Vergegenwärtigen wir uns nun, was wir oben aus der Lehre des Heiligen angemerkt: daß das Gute der objective Grund ist, weßhalb etwas vom Willen gewollt wird, und daß er deßhalb etwas Gutes will, weil er von Gott zum Endziele bewegt wird; und wenden wir dieß auf den eben citirten Artikel an. Dann sehen wir, daß diese Bewegung zum Endziel jedem Willensacte zu Grunde liegt; dieselbe führt den Willen zum Act und verbindet so das Vermögen mit dem Acte; sie gibt dem Willensact das Sein (cont. gent. 3. 86), weil er nur dadurch Willensact ist, daß er zum Guten hinstrebt, und nur dadurch wirklich ist, daß der Wille von Gott zum Endziel bewegt wird; ja der Act ist nichts Anderes als diese Bewegung zum Endziele, inwiefern sie vom Willen auf einen bestimmten Weg geleitet wird. Gott fließt also durch diese Bewegung nicht bloß auf den Willen, sondern auf den Act selbst ein, aber nicht durch einen Influx, welcher von dem Willensinflux verschieden wäre; sondern der eine Influx, inwiefern er auf das Gute geht, ist von Gott, und inwiefern er zu diesem oder jenem determinirt wird, vom Willen. Dadurch aber, daß der Wille die göttliche Bewegung determinirt, wird deren Mitwirkung zum Hervorbringen des freien Actes nicht aufgehoben. In der That, wie der Wind nicht aufhört das Schiff zu treiben, wenn dasselbe vom Steuer auf einen bestimmten Punkt gerichtet wird, und der Dampf einer Maschine deßhalb, weil diese wegen der ihr eigenthümlichen Construction nur eine bestimmte Arbeit verrichtet, nicht aufhört, zu solcher Arbeit ursächlich mitzuwirken: so hört auch jene von Gott dem Willen eingeflößte und bis zur Hervorbringung des freien Actes fortgesetzte Bewegung zum Guten dadurch nicht auf, ursächlich zum freien Acte mitzuwirken, daß der freie Wille sich kraft derselben zu etwas Bestimmtem determinirt. Gott wirkt aber in dieser Weise mit Wissen und Willen mit, da er kraft seiner Allwissenheit den Ausgang seiner Bewegung, den freien Act, vorausgesehen, und ihn, falls derselbe gut und seiner göttlichen Intention entsprechend war, approbirt, oder aber, wie bei sündhaften Acten, nicht verhindert hat. Letzteres hätte er leicht gekonnt; er brauchte ja nur seine Mitwirkung vorzuenthalten, und alle Thätigkeit des Willens hätte sofort aufgehört.

Noch Einiges aus dem hl. Thomas zur Bekräftigung des Gesagten. Nach ihm schließt jeder freie Willensact das natürliche Streben zum Endziel ein, wozu Gott den Willen determinirt (de ver. q. 22. a. 5). „Doch ist darum nicht nothwendig, daß man bei allen Begehrungen und Handlungen an das Endziel denkt; aber die Kraft der ersten Intention, die das Endziel betrifft, bleibt im Begehren eines jeden Dinges, wie derjenige, welcher geht, ja auch nicht bei jedem Schritt an das Ziel denken muß" (I. II. q. 1. a. 6. ad 3). Durch gute Acte, so lehrt der Heilige demgemäß, verdient der Mensch

nicht deßhalb, weil er in denselben nach der Seligkeit strebt, die er mit Naturnothwendigkeit begehrt, sondern weil er die Seligkeit in dem gesucht hat, worin sie wirklich besteht. Und durch sündhafte Acte ladet er nicht deßhalb Schuld auf sich, weil er in denselben nach Seligkeit strebt, sondern weil er diese in Dingen sucht, die nie zur Seligkeit führen. „Offenbar ist also der Wille dessen, was mit Naturnothwendigkeit erstrebt wird, weder verdienstlich noch schuldbar; derselbe ist es nur insofern, als er zu diesem oder jenem näher bestimmt wird." Patet igitur quod volendo id, quod quis naturaliter vult, secundum se non est meritorium nec demeritorium; sed *secundum quod specificatur ad hoc vel illud*, potest esse meritorium vel demeritorium (de ver. q. 22. a. 7). So begreifen wir auch das Gleichniß vom lahmen Fuß, das zur Veranschaulichung dessen, was Gott bei sündhaften Acten wirkt, so gern vom hl. Thomas und seinen Schülern gebraucht wird. Beim Hinken kommt zweierlei in Betracht: die Bewegung, welche gut ist und von der Seele herrührt, und die fehlerhafte Modificirung der Bewegung, welche durch die schlechte Beschaffenheit des Schenkels verursacht wird.

Auch Cajetan behauptet, daß das in jedem Willensakt befindliche Streben nach dem Endziel dasjenige sei, wozu Gott den Willen nach der Lehre des hl. Thomas bewege. Denn so erklärt er I. II. q. 9. a. 5 u. 6: Ad movendum ad exercitium nullo modo [objecta] concurrunt ex parte motoris ad exercitium. Est enim talis motor solus Deus cum ipsa voluntate (ad art. 5 in fine). . . . Deus *non solum potentiam* voluntatis dat, *sed actum* volendi clausum in omni actu volendi, *ipsam* scilicet *volitionem boni.* In omni enim volitione haec volitio clauditur, ut principium in conclusione. . . . Et haec volitio est illa, ad quam dictum est oportere voluntatem moveri ab alio [a Deo], etiam quoad exercitium actus. Secundum hanc enim fertur actu in finem, et ex hac vult quidquid vult (ad art. 6 in fine).

Hiermit übereinstimmend zeigt der Heilige, so oft er die Wahrheit der allgemeinen göttlichen Mitwirkung (concursus) ausführlicher darlegt und auf den freien Willen anwendet, wie Gott dieselbe dadurch leistet, daß er den Willen zu dem ersten unwillkürlichen Acte, zu dem natürlichen Streben nach dem Endziel bewegt. So in I. q. 105, wo er ex professo von jenem allgemeinen Wirken Gottes in den Creaturen handelt und im art. 4 dasselbe in Bezug auf den Willen als ein inclinare in bonum universale hinstellt. So in den von uns öfter citirten I. II. q. 9 u. 10, wo er ex professo untersucht, wie Gott den Willen bewegt. So im III. Buche Contra Gentiles, wo zuerst von dem allgemeinen Wirken Gottes in den Creaturen, dann im 89. Kapitel speciell von dem Wirken Gottes im freien Willen die Rede ist, und der hl. Thomas nach einigen allgemeinen Gründen schließlich sich auf das aristotelische Argument (aus Eth. Eud.) beruft, daß der erste Act im Verlauf der Willensbewegung von Gott herrühren muß. So in den Quaestiones disp. de malo qu. 6. a. 1, wo der hl. Lehrer den ganzen Proceß der Willensbewegung durchgeht und zu dem Schlusse kommt, daß der Wille, wenn er auch sich selbst von einem Acte zum andern fortbewegen kann,

doch zum ersten Acte von einem äußern Princip bewegt werden müsse, und zwar von Gott, der, wie er alle Dinge gemäß ihrer Natur, so auch den Willen gemäß seiner Freiheit bewege. So in 4. dist. 49. q. 1. art. 3. ad quaestiunculam 2, wo der Heilige zuerst das Princip aufstellt, worauf jenes allgemeine Wirken Gottes in den Geschöpfen beruht, und hierauf dasselbe bezüglich des Willens entwickelt: Operatio causae secundae semper fundatur super operatione causae primae. „Das Wirken der creatürlichen Ursache gründet sich immer auf das Wirken der ersten Ursache." Das ist das Princip, von dem der Heilige folgende Erklärung in Bezug auf die Willensthätigkeit gibt: Ideo oportet, quod omnis operatio animae procedat ex impressione primi agentis, . . . *cum ex impressione primae causae sc. Dei, hoc animae insit, ut bonum velit et perfectum bonum tamquam finem ultimum appetat.*" Da haben wir es also klar ausgesprochen: wegen der natürlichen von Gott erhaltenen Hinneigung des Willens zum Guten gründet sich seine Thätigkeit auf die Thätigkeit der ersten Ursache. Und wie sollte es auch nicht? Die freien Willensacte geschehen ja kraft dieses natürlichen Willensstrebens zum Guten, das Gott dem Willen einflößt. Wenn aber ein Act kraft der Bewegung einer höhern Ursache geschieht, so ist, wie Thomas nach III. contr. gent. c. 89 gerade über das göttliche Wirken im Willen sagt, auf diese höhere Ursache nicht nur das Vermögen, sondern auch der Act zurückzuführen. Illud, in cujus virtute agens agit, est causa non solum virtutis, sed etiam actus. So werden auch die vier Arten, wie Gott nach q. 3. de pot. a. 7. Ursache der creatürlichen Thätigkeit ist, vollkommen verificirt: 1) Gott hat den Willen erschaffen, 2) erhält er denselben, 3) applicirt er ihn zum Thätigsein, indem er durch diese natürliche Bewegung zum Endziel, welche er demselben einflößt, ihn von der Potenz zunächst zu einem unwillkürlichen Acte, hierdurch aber zur Ausübung seiner Freiheit hinüberführt; endlich wirkt er 4) zu allen freien Willensacten mit. So ist Gott auch dem Willen gegenüber primus et universalis motor, wie der hl. Thomas mit der peripatetischen Philosophie sagt. Doch die neuern Thomisten vergessen, daß der hl. Thomas nicht nur Gott als primus motor hinstellt, sondern auch an dem andern peripatetischen Princip festhält: Quidquid recipitur, recipitur ad modum recipientis, und darum insbesondere an der zuletzt citirten Stelle bezüglich des freien Willens lehrt, daß er die empfangene Bewegung zum freien Acte determinire, indem Gott durch seine Bewegung denselben „nicht an eine Seite der Alternative binde, sondern die Determinirung dessen Belieben und Entscheidung überlasse". Darauf kommt Alles an.

Wenn man dieß festhält, daß der Influx Gottes bei der allgemeinen Mitwirkung je nach der Disposition oder auch dem freien Belieben der Creatur modificirt wird, so kommt am Ende nicht so viel darauf an, ob man bloß einen solchen Influx auf die Handlungen oder aber außerdem noch eine praemotio, eine Anregung der Vermögen, annehme. Auch gegen Worte allein wollen wir nicht kämpfen. Einige nehmen keine praedeterminatio, sondern nur eine praemotio an, verstehen aber darunter genau dasselbe, was Bañez unter praedeterminatio. Alles, was wir gegen die praedeterminatio gesagt,

trifft auch die Meinung dieser Gelehrten. Dagegen gebrauchen ältere Theologen den Ausdruck determinare im weitern Sinne für eine Bewegung zu einem bestimmten Acte, welcher aber der freie Wille auch in sensu composito widerstehen kann. Dieselben stimmen trotz des Ausdruckes mit uns überein.

Analog der natürlichen Willensbewegung ist die übernatürliche im Systeme des hl. Thomas. Sie hebt mit der ersten unwillkürlichen Regung der zuvorkommenden Gnade an, wodurch der Wille auf ein besonderes übernatürliches Gute gerichtet wird; kraft des unwillkürlichen Strebens nach diesem Ziele bewegt sich dann der Wille, um dasselbe zu erreichen, selbst zum freien Acte. Nach I. II. q. 111. a. 2. und der einstimmigen Erklärung der ältern Schule des hl. Thomas (worüber sogleich ein Mehreres) besteht die actuelle Gnade in einer unwillkürlichen Bewegung des Willens durch Gott, welcher wir sodann beistimmen oder nicht beistimmen können.

Allerdings scheint der hl. Thomas in der citirten q. 111. a. 2. letzteres zu läugnen, indem er einfachhin sagt, daß beim innern Acte der Wille sich passiv (mota, non movens) verhalte. Aber es wäre geradezu häretisch und dem Tridentinum (sess. 6. cap. 5. can. 4) widersprechend, wollte man das auf alle innern Acte ausdehnen. Längst vor dem Tridentinum haben darum in den Commentaren zu dieser quaestio sowohl Cajetan als Victoria (siehe weiter unten) das eben citirte Wort des hl. Thomas lediglich auf den ersten Act, womit der Verlauf einer Willensbewegung dem Zwecke zu beginnt, bezogen. Hören wir Cajetan: Non dicitur in litera [S. Thomae] quod respectu *omnis* actus interioris voluntatis dicitur gratia operans, sed dicitur indefinite, remittendo se ad supra dicta in q. 9. a. 4; ibi enim habuimus, quod *respectu primi actus* voluntas se habet ut mota tantum et Deus ut movens. Et nomine primi actus intelligitur . . . quicumque primus absque consilio et praevio motivo ad bonum[1]. Cajetan nimmt hier mit Recht eine Analogie zwischen der natürlichen und der übernatürlichen (Gnaden-) Bewegung an.

3. Die nothwendige Krönung des hier entwickelten Systemes des hl. Thomas ist die scientia media. Der freie Wille kann die göttliche Bewegung, natürliche und übernatürliche, nach Belieben zum Acte anwenden oder nicht anwenden. Trotzdem lehrt der hl. Thomas: daß Gott unfehlbar den Willen, wohin es ihm beliebt, neigen kann; daß auch die freie Willensthätigkeit, wie alles Andere, der göttlichen Vorsehung unterliegt, die mit Unfehlbarkeit zu den von ihr beliebten Zielen führt; wie kann diese Anordnung, welche mit Voraussetzung des freien Willens (cum suppositione) geschieht, nichtsdestoweniger unfehlbar sein? Der hl. Thomas leitet (de ver. q. 6. a. 3), wie wir in der I. Broschüre S. 74 und 75 gezeigt haben, solches von der Menge der Gott zu Gebot stehenden Mittel ab, die, obwohl sie einzeln ihrer Natur nach erfolglos sein können, doch so mannigfaltig sind, daß durch eine geeignete

[1] Bekanntlich sieht hierin auch der hl. Ignatius in seinen Exercitien (2. reg. ad pleniorem spirituum discretionem) ein Zeichen, daß die Gemüthsbewegung von Gott sei.

Anpassung und Combination der beabsichtigte Erfolg unfehlbar erreicht werden kann. Die Anordnung der Mittel zum Zweck geschieht nun nach dem hl. Thomas durch das Erkenntnißvermögen; Gott kann aber in jenem unendlichen Schatze der an und für sich fehlbaren Gnadenmittel unmöglich mit Unfehlbarkeit gerade die erfolgreichen erkennen, wenn er nicht voraussieht, welchen unter den gegebenen Umständen der Wille beistimmen wird oder nicht; also wird diese Voraussicht des bedingt Zukünftigen nach dem System des heiligen Lehrers der Unfehlbarkeit der göttlichen Gnadenwirksamkeit vorausgesetzt. Er wendet übrigens an andern Stellen dieselbe ausdrücklich zur Erklärung der Prädestination an.

An drei verschiedenen Orten (1. dist. 41. art. 3. ad 1; de ver. q. 6. a. 2. ad 7; I. q. 23. a. 5. ad 1) macht sich nämlich der hl. Thomas gegen seine Lehre von der praedestinatio einen Einwurf aus der dem Ambrosiaster entnommenen Glosse zu Röm. 9. 15, bez. einer ähnlich lautenden Stelle des Origenes. Jene Glosse legte Gott die Worte bei: „Ich werde demjenigen Barmherzigkeit erweisen, von dem ich weiß, daß er von ganzem Herzen nach seiner Verirrung zu mir zurückkehren werde: das ist, demjenigen geben, welchem zu geben ist, und dem nicht geben, welchem nicht zu geben ist, so daß er denjenigen ruft, von dem er weiß, daß derselbe folge, jenen aber nicht, von dem er weiß, daß er nicht folge." Hier ist offenbar von der scientia media die Rede; denn die Stelle handelt 1) von der Voraussicht des bedingt Zukünftigen, ob nämlich Jemand, falls Gott ihn rufe, demselben folgen oder nicht folgen würde, 2) von einer Verwendung dieser Voraussicht zur Erklärung der Vorbereitung der Gnaden, was ein offenbarer Beweis ist, daß jene Voraussicht die scientia media ist, wie I. Brosch. S. 35 gezeigt worden. Was thut nun der hl. Thomas? Läugnet er gedachte Voraussicht und ihre Verwendung? Mit Nichten. Er läugnet nur, daß die so vorausgesehenen Werke Verdienste seien, welche den Willen Gottes zur Prädestination bestimmten. Aber er gibt zu, daß die so vorausgesehenen Werke Zweck oder Dispositiön sein können, rücksichtlich deren Gott die Gnadenspende beschließt. Nur will er immer durchaus daran festhalten, daß nicht solche Acte, sondern einzig die göttliche Güte Grund und Motiv der Gnadenspende sei (1. dist. 41. art. 3. ad 1). In illis verbis Ambrosii non designatur, quod opus nostrum sit causa voluntatis divinae, neque etiam, quod sit causa ipsius dationis gratiae, sed solum dispositio quaedam. Illi enim Deus proponit gratiam infundere, quem praescit se ad gratiam praeparaturum, non tamen propter praeparationem . . ., sed propter bonitatem suam. De ver. q. 6. a. 2. ad 7: Propositum cordis Jacob *praescitum* a Deo non fuit causa quare ei gratiam dare voluit, sed fuit quoddam bonum ad quod Deus gratiam dandam ordinavit; et ideo dicitur quod ex proposito cordis, *quod ei patuit,* eum dilexit; quia sc. ad hoc eum dilexit, ut tale propositum cordis haberet, vel quia *praevidit,* quod propositum cordis ejus fuit ad gratiae susceptionem dispositio. I. q. 23. a. 5. ad 1. Usus gratiae *praescitus* non est ratio collationis gratiae nisi secundum rationem causae finalis. Also der durch die scientia media vorausgesehene Gebrauch der Gnade ist Dispositiön oder Zweck der Gnadenspendung.

Gehen wir einen Schritt weiter. Wenn die Unfehlbarkeit der göttlichen

Providenz und Prädestination nothwendig die scientia media voraussetzt, so folgt hieraus, daß die Unfehlbarkeit der ersteren sich auf die der letzteren irgendwie gründet. Das ist der eigentliche Kernpunkt der ganzen Controverse (I. Brosch. S. 9 ff.). Aber der hl. Thomas zieht ausdrücklich auch diese Consequenz aus seinem System. Allerdings sagt er (de ver. q. 6. art. 3), daß die Gewißheit der Prädestination etwas der Gewißheit der Voraussicht hinzufügt, nämlich die Gewißheit der Anordnung; das schließt aber nicht aus, daß auch letztere von ersterer herrühren kann. So fügt der Begriff der Familie etwas dem der Eltern hinzu, nämlich die Kinder, welche ja auch zur Familie gehören. Das hindert aber nicht, daß die Kinder auch von den Eltern herstammen. Ähnliches gilt nun bei unserm Gegenstand, wie der Heilige grade an der citirten Stelle sagt: „Die Prädestination schließt die Voraussicht ein; aber die Voraussicht hat Gewißheit, also auch die Prädestination." Die Gewißheit der Prädestination rührt also von der der Voraussicht her. Dem widerspricht nicht, daß Thomas anderswo diese Gewißheit aus der Oberherrlichkeit und Allmacht Gottes herzuleiten scheint. So erklärt er l. 3. cont. Gent. c. 94. die Sicherheit der göttlichen Vorsehung daraus, daß „Alles ihr dient". Ja, aber ebendort sagt er, daß die Vorsehung das Überlegen und Ausdenken der passenden Anordnung von Seiten des Verstandes voraussetzt; warum sollte er also läugnen, daß die Unfehlbarkeit der Vorsehung aus der Unfehlbarkeit dieser Anordnung herrühre? Auch wir behaupten, wegen der Oberherrlichkeit und Allmacht könne Gott Alles im freien Willen wirken, was ihm beliebt. Es frägt sich nun, *wie* das zu erklären ist. Denn die Allmacht wirkt verschieden, anders in der Schöpfung, anders durch die wirksame Gnade, wie die Kirche gegen Quesnel entschieden hat. Wir behaupten: deßhalb vermöge jenes der Allmächtige, weil er im Schatze seiner Allmacht unendlich viele Mittel besitzt, den Willen zu bewegen, und durch seine scientia media gerade die herausfindet, welche unfehlbar zum Ziele führen. Die Allmacht setzt irgendwelche Erkenntniß voraus, weil nichts gewollt wird, was man nicht kennt. Die Thomisten sagen, sie setze auch für die Bewegung des freien Willens nur die Erkenntniß des Möglichen voraus. Wir sagen: es werde dazu auch die scientia media vorausgesetzt. Das Letztere derogirt ebenso wenig wie das Erstere der Würde der göttlichen Allmacht, weil ja die Allmacht in Wirklichkeit auch diese Voraussicht ist und mithin, wenn sie die scientia media nöthig hat, doch Alles zur Ausführung ihrer Beschlüsse Erforderliche in sich selbst findet, ohne von Anderm abzuhangen. Nichtsdestoweniger ist die Frage nicht müßig, ob die Unfehlbarkeit der Allmacht in Bewegung des freien Willens von der Voraussicht, oder umgekehrt die Unfehlbarkeit der Voraussicht von der Allmacht abhange. Auf diesen Kernpunkt der ganzen Streitfrage antwortet der hl. Thomas mit voller Klarheit 1. dist. 38. q. 1. art. 5, wo er ex professo untersucht, wie das göttliche Wissen mit der Contingenz der Acte vereint werden kann. Er bringt da zwei Schwierigkeiten vor: 1) Das göttliche Wissen ist Ursache aller Wirkungen der Geschöpfe; wie kann aber eine nothwendige unveränderliche Ursache Contingentes (was nicht nothwendig ist, sondern auch nicht geschehen kann) hervor-

bringen? 2) Das göttliche Wissen ist unfehlbar gewiß; wie stimmt aber die Unfehlbarkeit der Wissenschaft zu der Fehlbarkeit des Gewußten. Was Thomas in Bezug auf die erste Schwierigkeit sagt, haben wir gleich zu Anfang dieser Abhandlung, S. 172, vorgebracht. Das göttliche Wissen, als causa exemplaris aller Geschöpfe und geschöpflichen Acte, ist, zusammen mit dem göttlichen Willen, als causa efficiens, erste Ursache aller Wirkungen der geschöpflichen Ursachen. Wie nun mit dem unversieglichen Einfluß der Sonne auf die Erde bestehen bleibt, daß mancher Same nicht keimt und sproßt, so ist auch das Ausbleiben der geschöpflichen Wirkungen mit der Causalität der ersten Ursache vereinbar. Thomas geht hierauf zur Lösung der zweiten Schwierigkeit über, der Harmonie der Unfehlbarkeit des göttlichen Wissens mit der Fehlbarkeit des Gewußten, und stellt sofort ein Prinzip auf, welches den ganzen Thomismus über den Haufen wirft: „Es ist unmöglich, daß Gott wisse, dieser Mensch werde laufen, und daß zugleich letzterer nicht laufe, und der Grund davon ist die Gewißheit der Wissenschaft und nicht ihre Causalität." Non enim potest esse, quod Deus sciat simul, hunc cursurum, et iste deficiat a cursu, *et hoc est propter certitudinem scientiae et non propter causalitatem ejus.* Da nun die Gewißheit des Erkennens auch Gewißheit im Gewußten voraussetzt, so untersucht der hl. Thomas, wie letztere dem Contingenten zukommen könne. Einiges Contingente trifft gewöhnlich ein, und dieß kann mit etwelcher, wenn auch nicht mit absoluter Gewißheit aus seinen Ursachen erkannt werden. Andere contingente Ursachen sind aber indifferent für Verschiedenes, und dieß kann durchaus nicht aus seinen Ursachen erkannt werden. Contingentia ad utrumlibet in causis suis *nullo modo* cognosci possunt. Aber insofern die freien Acte gesetzt werden, haben sie eine determinirte Wahrheit, weil, wenn Sokrates läuft, es unmöglich ist, daß er zugleich nicht laufe. So aber wird das Contingente von Gott erkannt, nämlich nicht nur, inwiefern es in seinen Ursachen ist (d. i. nicht bloß die Beziehung dieser Ursachen zur Wirkung), sondern auch inwiefern es ein determinirtes Sein hat[1]. Das ist

[1] Der hl. Thomas wiederholt diese Doctrin in seiner Summa fast mit denselben Worten: Quicumque cognoscit effectum contingentem in causa tantum, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso (I. q. 14. a. 13). Bañez beruft sich nun für seine Ansicht, daß die freien Acte schon allein aus ihren Ursachen sicher erkannt werden könnten, auf das erste Glied des zuletzt angeführten Satzes: Tertia conclusio *Deus cognoscit futura contingentia in suis causis,* sed determinatis et completis. *Primam* partem conclusionis docet aperte D. Thom. in littera, dum inquit: Cognoscit autem Deus contingentia non solum in suis causis etc. Und dann etwas später: Itaque etiamsi Deus . . . cognosceret futura contingentia . . . solum in causis ipsorum, ejus cognitio esset certa et infallibilis. Auch hiefür hatte Bañez die eben citirten Worte des hl. Thomas angerufen: Iste sensus etiam potest colligi ex S. Thoma ex eo, quod dicit in hoc articulo, Deum cognoscere futura contingentia non solum in suis causis etc. (In q. 14. a. 13. pag. 206 et 207). Aber das heißt offenbar dem Text des Heiligen Gewalt anthun.

nun ganz die Lehre unserer Gesellschaft, welcher Bañez in drei Punkten widerspricht. Den ersten Widerspruch, daß die göttliche Bewegung in den Creaturen modificirt und gehindert werden kann, was Thomas behauptet, Bañez läugnet, haben wir bereits oben (S. 173 ff.) aufgedeckt. Der zweite Widerspruch folgt aus dem ersten und betrifft die Frage, ob die Nothwendigkeit, womit das von Gott Vorausgesehene eintrifft, unmittelbar aus der Wirksamkeit der göttlichen Causalität, oder aber aus der Sicherheit der göttlichen Erkenntniß herrühre. Thomas sagt (l. c.): Non enim potest esse, quod Deus sciat simul, hunc cursurum, et iste deficiat a cursu, et hoc est propter certitudinem scientiae *et non propter causalitatem ejus.* Dasselbe sagt Cajetan: Quoad hoc: res scitae relatae ad scientiam Dei sunt necessariae, nihil obstat proposito, quoniam *non* est ibi sermo de rebus scitis relatis *ad Dei scientiam ut causam,* sed ut scientiam; ad I. q. 14. art. 13. Bañez dagegen sagt: Oportet deinceps explicemus necessitatem, quam habet [consequens: Antichristus erit] in ordine ad eandem [Dei] *scientiam, ut causa est.* Et ista necessitas sumitur ex efficacissima primae causae virtute, quae ita determinat omnes causas secundas ad suos effectus producendos, quod nulla causa secunda potest exire ab

---

Thomas hätte in Einem Athem gesagt: das Contingente kann, wenn es allein in seinen Ursachen erkannt wird, nicht sicher erkannt werden und kann nichtsdestoweniger, wenn es allein in seinen Ursachen erkannt wird, sicher erkannt werden. Mit Recht erklärt daher Cajetan die mit jenem Satze ausgesprochene Ansicht des hl. Thomas also: Contingentia futura cognoscuntur a Deo prout sunt actu in se ipsis et prout sunt in suis causis, sed *primo modo certe, secundo modo vero, prout sunt cognoscibilia.* Daß auch Ferrariensis seiner Ansicht widerspricht, gesteht Bañez (l. c.) selbst ein: Dicit secundo Ferrariensis: Futura contingentia secundi generis [libera] nullo modo possunt cognosci certo et infallibiliter in suis causis. Ebensowenig hilft Bañez der Appell an I. cont. gent. c. 67. n. 3., wo der hl. Thomas sagt, das Contingente könne in der completen, nicht gehinderten Ursache erkannt werden. Um diesen Ausspruch mit Bezug auf unsere Controverse zu verstehen, müssen wir sehen, was nach Thomas den Willen am Acte hindert. Da der Heilige nun immerfort lehrt, daß der freie Wille durch sein freies Belieben, wie zum Acte determinirt, so an demselben gehindert werde: so kann man nach dem in Rede stehenden Ausspruch den freien Act nicht im Willen erkennen, wenn nicht zugleich dieses actuelle freie Belieben erkannt wird. Und so harmonirt auch dieser Ausspruch vollkommen mit den andern, worin Thomas behauptet, Gott könne aus der Ursache allein nicht sicher den freien Act erkennen. Wir haben hier an einem Beispiel, das aber den Mittelpunkt unserer Controverse betrifft, die neuthomistische Erklärungsweise anschaulich machen wollen. Bañez heftet sich an ein halbes Sätzchen und beachtet nicht einmal den vorhergehenden Satz, geschweige die andern Werke des Heiligen und dessen große Commentatoren. Wie wir früher bemerkt (I. Broschüre S. 143), Bañez machte es mit dem hl. Thomas, wie es die Protestanten mit der Bibel und Bajus mit dem hl. Augustin machten. Die katholische Erklärungsweise aber nimmt die einzelnen Worte nicht abgerissen für sich, sondern als Theile eines Ganzen, und sie benutzt den Fortschritt der folgerichtigen theologischen Entwicklung zur Erklärung des Frühern.

ejus determinatione (In I. q. 14. a. 13. p. 216). Thomas sagt, die göttliche Wissenschaft als Ursache bewirke durchaus nicht unfehlbar das Contingente; die Nothwendigkeit, womit das Vorausgesehene eintreffe, rühre also nicht von der Causalität der göttlichen Wissenschaft her. Bañez läugnet es, und der Widerspruch wird um so greller, als Thomas das Beispiel von einer höchst gleichgültigen Sache (daß Sokrates läuft), Bañez aber es vom „Manne der Sünde" hernimmt: „der Antichrist wird sein," mit andern Worten: die scheußlichsten Sünden werden von ihm vollbracht werden, und die Nothwendigkeit, womit dieses Vorausgesagte eintrifft, soll von der unendlichen Wirksamkeit der göttlichen Allmacht herrühren, die alle Ursachen zu ihren Wirkungen determinirt, so daß keine diese Determination vereiteln kann!

Damit ist ein dritter Widerspruch gegeben. Thomas sagt, die freien Handlungen können durchaus nicht (nullo modo) sicher aus ihren Ursachen erkannt werden; bei diesen Worten nimmt er offenbar die contingenten Ursachen auch als von Gott bewegt an, weil 1) die Geschöpfe nur kraft dieser göttlichen Bewegung Ursachen sein können, und 2) diese Bewegung den Grund, warum die freien Acte durchaus nicht aus ihren Ursachen erkannt werden können (nämlich die contingentia ad utrumlibet), bestehen läßt. Bañez dagegen sagt: Gott erkenne sicher die zukünftigen freien Acte in ihren Ursachen, inwiefern diese von Gott determinirt sind.

Die scientia media ist nur die Consequenz des Systems des hl. Thomas, obgleich wir zugestehen, daß der Heilige dieselbe nicht klar und deutlich gezogen hat. Cajetan und andere ältere Thomisten räumen ohne Anstand gleichfalls die Dunkelheit seiner Lehre von der Voraussicht und der damit zusammenhängenden Fragen ein. Jener Fortschritt der Theologie, von dem das Vaticanum spricht, konnte also hier Platz greifen und hat wirklich in der Gnadenlehre unserer Gesellschaft stattgefunden. Indem sich Bañez gegen diese neue, aber folgerichtige Entwicklung der Lehre des Heiligen erklärte, ward er gezwungen, auch gegen die Sätze desselben vorzugehen, deren folgerichtige Entwicklung jene Gnadenlehre war. Weil er gegen den berechtigten Fortschritt der Doctrin des Heiligen war, hat er die Prinzipien dieser Doctrin selbst geläugnet.

II. Der hl. Thomas lehrt nirgends die physische Determination.

I. Der heilige Lehrer sagt an keiner Stelle, daß Gott den Willen unmittelbar zu freien Acten prädeterminire oder auch nur determinire. Wir verweisen hierfür auf unsere I. Brosch. S. 63 ff. Auch oben (S. 179) haben wir die eine Stelle, welche mit einigem Schein dafür angeführt werden kann (I. q. 19. a. 3. ad 5), erklärt.

Aber der hl. Thomas lehrt vielleicht die physische Prädetermination, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten, doch mit gleichbedeutenden Sätzen, und zum Wenigsten implicite, durch Lehren, deren nothwendige Folge jene Prädetermination ist. Wir folgen hierbei Billuart, weil er am Bündigsten dieselben zusammengetragen hat. Eines dieser Argumente, die Nothwendigkeit

einer göttlichen Bewegung wegen der Potentialität und Indifferenz des Willens, haben wir genugsam im Vorhergehenden behandelt.

1) Billuart sagt: de ratione primae causae et primi motoris est, ut alias causas moveat et *nulla* ex iis *moveatur nisi mota a prima* . . . Atqui in systemate scientiae mediae causa secunda se movet non mota a prima, se enim determinat non determinata a Deo. De scientia media art. 6. § 6. Wir müssen uns wundern, daß dieser Thomist als allgemeinen auch für den Willen geltenden Grundsatz das ausspricht, was Thomas nur den unfreien Creaturen im Gegensatz zum Willen beilegt: Creaturam rationalem Deus ordinat ad agendum voluntarie et per se, sed aliae creaturae *non agunt nisi motae ex operatione divina* (I. q. 19. a. 12. ad 3). Der Heilige lehrt nämlich, daß der Wille nicht nur von Gott, sondern auch von sich selbst bewegt werde, daß derselbe zuerst von Gott zum unwillkürlichen Acte bewegt werden müsse, damit er sich dann zum freien selbst determinire. Insofern kann man auch das obige Prinzip zugeben; es folgt daraus aber nichts für den Thomismus.

2) Doch geben wir das Wort wiederum Billuart. Er sagt, daß der hl. Thomas die Nothwendigkeit und Wirksamkeit der Gnade durch die göttliche Bewegung erklärt; die göttliche Bewegung sei aber nicht wirksam durch das Bewegtwerden der Creatur, sondern durch eigene Kraft. Das Letztere müssen wir unterscheiden: versteht man darunter, daß die göttliche Bewegung ihre Wirkung durch eigene Kraft hervorbringt, so ist das wahr, wird aber von Niemanden geläugnet, weil Niemand sagt, die Gnade empfange Kraft vom Willen; versteht man aber darunter, daß die Unfehlbarkeit der Wirkung einzig von der innern Kraft der göttlichen Bewegung herrührt, so wird das, worum es sich einzig handelt, entschieden vom hl. Thomas geläugnet, der da wiederholt sagt, bei der Frage, ob die Wirkung unfehlbar eintrete oder aber ausbleibe, käme nicht nur die Macht der göttlichen Bewegung, sondern auch das Verhalten der Creatur in Betracht: Quamvis causa prima vehementius influat quam secunda, tamen effectus non completur, nisi adveniente operatione secundae; et ideo si sit possibilitas ad deficiendum in causa secunda, est etiam eadem possibilitas deficiendi in effectu, quamvis causa prima deficere non possit . . . . quia ergo ad esse effectus requiritur utraque causa, utriusque defectus inducit defectum in effectu (qu. 2. de verit. art. 14. ad 5). Ebenso sagt er q. 6. de malo art. 1. ad 15 zum Erweise, daß der Wille frei sei, trotzdem er nur durch eine andere Ursache (die göttliche Bewegung) von der Potenz zum Acte hinübergeführt werden könne: Sic ergo illa causa, quae facit voluntatem aliquid velle, non oportet, quod ex necessitate hoc faciat, quia potest *per ipsam voluntatem impedimentum praestari.* Es ist also falsch, daß die Unfehlbarkeit des Erfolges einzig von der Kraft der göttlichen Bewegung herrühre.

3) Wir kommen wieder auf Billuart zurück. Um zu beweisen, daß Gott nicht nur das posse [durch die thomistische gratia excitans], sondern auch den Willensact selbst [durch die thomistische praedeterminatio] gebe, beruft er sich an erster Stelle (diss. 5. art. 6. de gr. efficaci, § *Probatur*

ex S. Thoma) auf den Commentar des hl. Thomas zum Epheserbrief, cap. 3. lect. 2: „Facultatem autem dat Deus infundendo virtutem et gratiam, per quas efficitur homo potens et aptus ad operandum; sed ipsam operationem confert in quantum operatur in nobis interius movendo et instigando ad bonum.“ Aber offenbar versteht der hl. Thomas unter der „Tugend und Gnade“, welche das posse verleiht, die heiligmachende Gnade und die damit verbundenen Tugenden; mit dem „innerlich Bewegen und Anreizen“ bezeichnet er aber die gratia excitans. Das leuchtet aus dem ganzen Wortlaut (virtus et gratia infusa, instigatio) ein, da infundere gewöhnlich vom habitus gebraucht wird, instigare aber seiner Bedeutung nach gleich excitare ist, mithin auf die *gratia excitans* hinweist. Wir können aber außerdem noch verweisen auf die Parallelstelle cap. 2. lect. 3. desselben Commentars zum Epheserbrief, wo der hl. Thomas ausdrücklich das Wort *habitus* hinzusetzt: Ulterius non solum datur nobis *habitus* virtutis et gratiae, sed interius per spiritum renovamur ad *bene operandum.* Unde subdit: *in operibus bonis,* quia scilicet ipsa bona opera sunt nobis a Deo. Es ist also ganz falsch, wenn Billuart an obiger Stelle unter gratia et virtus die gratia sufficiens versteht; nach dem hl. Thomas ist es der habitus der heiligmachenden Gnade, welcher die facultas gibt, während das instigare, d. i. die gratia excitans, den Act verursacht. Auch das ist ganz in Übereinstimmung mit seinem schon angeführten Prinzip: Illud, in cujus virtute agens agit, est causa non solum virtutis, sed etiam actus. Weil nämlich der Wille kraft der unwillkürlichen, von Gott in der gratia excitans erhaltenen Anregung sich zu den übernatürlichen Acten determinirt, müssen auch diese nach den Prinzipien des heiligen Lehrers auf Gott als Urheber zurückgeführt werden, und dieß um so mehr, weil ja Gott bereits vor dem Spenden dieser Gnade die unfehlbare Wirkung derselben voraussah und beabsichtigte. Hiermit fallen alle Argumente, welche die Thomisten aus den zahlreichen Stellen ziehen, in denen der hl. Thomas sagt: nicht nur das posse, sondern auch das agere, nicht nur die Gnade, sondern auch ihr Gebrauch sei von Gott.

4. Billuart beruft sich (Diss. VIII. art. 3. § 3. *Mens S. Thomae,* vol. I, 331) auf die Lehre des hl. Thomas, daß der Wille Gottes nicht nur Ursache alles Seins, sondern auch zugleich der Seinsweise, der Contingenz und der Nothwendigkeit der Dinge und Handlungen sei. Das ist wahr; aber die Erklärung, welche der hl. Thomas selbst hiervon gibt, widerspricht, wie wir in der ersten Broschüre Seite 71 und 72 gezeigt haben, geradezu der thomistischen Anschauung. Gott ist nach dem hl. Thomas deßhalb Ursache der Contingenz der Wirkungen, weil er zu ihrer Hervorbringung Ursachen, welche erfolglos sein können, anwendet. Die gratia efficax gehört nun zu den Ursachen des freien contingenten Actes; also kann sie erfolglos sein und ist mithin nicht die physica praedeterminatio.

5. Ganz evident scheinen Billuart die Stellen, in denen der hl. Thomas von der unfehlbaren Wirksamkeit der göttlichen Bewegung spricht. *„Nihil urgentius, nihil clarius.“* Sind sie wirklich evident, so sind sie es nicht im

Sinne der Thomisten, sondern im Sinne ihrer Gegner. An erster Stelle macht Billuart, Dissert. V. art. 6. de gratia efficaci, auf I. II. q. 10. a. 4. ad 3. aufmerksam: Si Deus movet voluntatem ad aliquid, incompossibile est huic positioni, quod voluntas ad illud non moveatur; non est tamen impossibile simpliciter. Sehen wir einmal, wofür diese Stelle spricht. Was bedeutet impossibile simpliciter und impossibile ex aliqua positione? Wir wollen den hl. Thomas selbst hierauf antworten lassen. Er sagt ausführlich, Lect. 15. in libr. I. Perihermenias und Lect. 15. in libr. II. Physicorum: Das necessarium beziehungsweise impossibile ex suppositione sei nichts Anderes als: si est, impossibile est, illud simul non esse. Das necessarium simpliciter aber bezeichne eine Nothwendigkeit, welche „von einer vorhergehenden Ursache" abhange, und demnach sei das, was seine Nothwendigkeit aus der „bewirkenden Ursache" habe, einfachhin nothwendig. Wenden wir das Gesagte auf obigen Satz des hl. Thomas an. Ist die Unmöglichkeit, daß der Wille nicht bewegt wird, nichts Anderes als die Unmöglichkeit, daß der Wille, wenn er bewegt wird, nicht zugleich nicht bewegt werden kann — was bei der Doctrin der Jesuiten der Fall ist —, so findet eine necessitas ex suppositione statt; entsteht aber diese Unmöglichkeit aus der inneren Beschaffenheit und Natur der bewirkenden Ursache — was der Fall ist, wenn man mit den Thomisten gedachte Unmöglichkeit aus der praedeterminatio physica herleitet —, so ist ein necessarium simpliciter vorhanden. Daß nun ein necessarium simpliciter aus der göttlichen Bewegung entsteht, läugnet Thomas in der bestimmtesten Weise. Also verwirft er im Voraus die thomistische Erklärung; die Molinisten sind dagegen in voller Harmonie mit ihm, wie wir später aus dem, was Thomas über die Voraussicht sagt, noch mehr beweisen werden.

Doch gegen diese Argumentation, daß die necessitas ex prioribus eine absolute sei, replicirt Billuart mit Summa I. qu. 19. art. 8. ad 3., wo der heilige Lehrer den früher von ihm ausgesprochenen Grundsatz zu modificiren scheint: Ad tertium dicendum, quod posteriora [res creatae] habent necessitatem ex prioribus [voluntate divina] secundum modum priorum. Unde et ea quae fiunt a voluntate divina, talem necessitatem habent, qualem vult Deus ea habere, scilicet vel absolutam vel conditionalem tantum, et sic non omnia sunt necessaria absolute. Der hl. Thomas macht bezüglich jenes Grundsatzes hier eine Einschränkung, daß nämlich Gott, obwohl causa prior, je nach seinem Willen necessitas absoluta oder aber Contingenz und necessitas ex suppositione verursache. Wir werden hierdurch wiederum auf die Frage geführt, auf welche Weise Gott Ursache der Nothwendigkeit und Contingenz sei. Und darauf antwortet, wie wir gesehen, Thomas in der constantesten Weise: Gott bringt das Contingente durch fehlbare Ursachen (causae defectibiles), das Nothwendige durch Ursachen, deren Erfolglosigkeit unmöglich ist (causae indefectibiles), hervor. Da also die physische Prädetermination zu den letzteren Ursachen gehört, so ist die durch sie erzeugte Nothwendigkeit eine absolute.

Die zweite von Billuart angerufene Stelle heißt: Deus movet volun-

tatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest, sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas; sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur, et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, in quantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum. Q. 6. de malo a. unico ad 3. Der hl. Thomas sagt: Wie die Unfehlbarkeit der göttlichen Providenz mit der Contingenz der creatürlichen Wirkungen, so ist auch die Unabänderlichkeit und Unversieglichkeit der göttlichen Bewegung mit der Freiheit des menschlichen Wirkens vereinbar. Diese Stelle beweist nur dann das thomistische System, wenn darin gesagt ist, daß der freie Willensact, zu dem Gott bewegt, kraft der Natur der göttlichen Bewegung nicht ausbleiben kann. Sagt nun das der hl. Thomas? Von welcher göttlichen Bewegung spricht er denn in corpore articuli? Dort führt er aus, daß der erste Willensact, auf den die anderen zurückzuführen sind, von Gott sei; wenn aber der Wille einmal actuell angeregt sei, könne er sich hierdurch zu anderen freien Acten bewegen: Per hoc, quod homo aliquid vult in actu, movet se ad volendum aliquid aliud in actu. Es ist das die schon oben ausgeführte Lehre des Doctor angelicus, daß alle freien Acte in dem von Gott dem Willen eingeflößten natürlichen Streben zum Endziel wurzeln. Diese Bewegung ist unabänderlich und unversieglich; trotzdem aber kann der Wille die freien Acte, welche Gott mit dieser Bewegung bezweckt, unterlassen. Das sagt übrigens der hl. Thomas bald darauf ad 15. ausdrücklich: Illa causa quae facit voluntatem aliquid velle, non oportet, quod ex necessitate hoc faciat, quia potest per ipsam voluntatem impedimentum praestari. Noch deutlicher stellt der hl. Thomas in dem schon oben (S. 192) citirten Satze (De verit. qu. 2. art. 14. ad 5.) die Indefectibilität und Macht des göttlichen Bewegens und das Nichtgeschehen der creatürlichen Acte zusammen. Es ist also falsch, daß der hl. Thomas unter dem oben citirten *movere immutabiliter* die physische Prädetermination versteht, weil bei letzterer es unmöglich ist, daß der freie Act, zu dem sie bewegt, unterbleibt. Endlich wird qu. 22. de ver. a. 5. ad 7. der Sünder deficiens ab indeficienti inclinatione in bonum genannt, d. i. einer, der abfällt von der unversieglichen Neigung zum Endziel; diese natürliche Neigung wird gleich darauf (in corp. a. 6.) unabänderlich (immutabilis determinatio) genannt. Hieraus ist klar, daß nach dem Sprachgebrauche des hl. Thomas unter der „unabänderlichen Bewegung" (immutabiliter movere) der uns vorgerückten Stelle die natürliche Neigung zum Endziel, nicht aber die Prädetermination zu verstehen ist. So beweisen alle für die physische Prädetermination angerufenen Stellen nicht nur nicht die thomistische Lehre, sondern vielmehr das Gegentheil. Es werden nun freilich noch andere Stellen gegen die scientia media zu Felde geführt. Doch es würde uns zu weit abführen, wollten wir auch diese eingehend widerlegen. Wir verweisen hierfür besonders auf Annatus, Scientia media contra novos ejus impugnatores defensa, der insbesondere die Salmanticenser und Joannes a S. Thoma widerlegt, ferner auf Cardinal Franzelin, de Deo uno.

Den Einwand Billuarts, daß der hl. Thomas bei der Frage über die Harmonie der Freiheit mit den göttlichen Beschlüssen zur scientia media seine Zuflucht nicht nehme, können wir zugeben, ohne daß hieraus etwas gegen uns gefolgert werden dürfte. Wenn der Heilige auch nicht klar und ausführlich die Lösung einer Frage gegeben hat, so durfte doch die spätere Entwicklung der Theologie zu derselben fortschreiten. Es genügt uns, gezeigt zu haben, daß unsere Lösung die nothwendige Consequenz der vom heiligen Lehrer aufgestellten Principien sei.

III. Der hl. Thomas verwirft das thomistische System.

Zuerst machen wir auf einige schon entwickelte Widersprüche zwischen Thomas und den Thomisten aufmerksam, dann wollen wir noch einige andere hinzufügen.

1. Der hl. Thomas lehrt, die Bewegung der ersten Ursache könne durch die creatürlichen Ursachen modificirt werden; das läugnen die Thomisten.

2. Nach dem hl. Thomas wird der Wille nicht von Gott unmittelbar zum freien Acte determinirt; nach den Thomisten wird er so determinirt.

3. Nach der Lehre des hl. Thomas kann der Wille vom ersten unwillkürlichen Acte, ohne eine weitere neue zuvorkommende Bewegung von Seiten Gottes, zum freien Acte schreiten. Nicht so nach den Thomisten, welche eben hierfür die physische Prädetermination verlangen.

4. Es ist Lehre des hl. Thomas, daß der Wille die ihm von Gott mitgetheilte Bewegung zum freien Acte appliciren oder nicht appliciren könne, diese also in seiner Gewalt sei, er also nicht zu jenem Acte determinirt sein könne. Alles das läugnen die Thomisten.

5. Der hl. Thomas behauptet, die Unfehlbarkeit des göttlichen Wissens rühre nicht von dessen Causalität her; das läugnen wiederum die Thomisten.

6. Die freien Acte können „auf keine Weise" sicher aus ihren Ursachen erkannt werden: so der hl. Thomas. Das Gegentheil behaupten die Thomisten.

7. Den Thomisten ist nur die hinreichende, nicht aber die wirksame Gnade eine unwillkürliche Erleuchtung des Verstandes und Bewegung des Willens; die wirksame Gnade ist nach ihrer Lehre etwas von diesen Seelenacten Verschiedenes, das zu denselben hinzutreten müsse.

Der hl. Thomas aber setzt die actuelle Gnade auf die bestimmteste Weise in einen solchen Act der Seele. Denn er sagt von ihr I. II. q. 110. a. 2.: Et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine [gratia] non est qualitas, sed motus quidam animae; actus enim moventis in moto est motus, ut dicitur 3. Phys. text. 18. Medina, Freund und College des Bañez, erklärt (ad h. l.) demgemäß die Gnade als eine motio divinae inspirationis, und findet das so einleuchtend, daß er jeden Beweis für überflüssig hält. Auch dem spanischen Dominicaner Albelda, der gleichfalls ein Zeitgenosse des Bañez war, scheint dieselbe Lehre sub formalibus terminis in der citirten Stelle des hl. Thomas ausgesprochen zu sein, was er als ein Argument

gegen die Lehre der „neueren Thomisten" vorbringt. Er beruft sich hierfür:

a) auf den Sprachgebrauch des hl. Thomas: D. Thomas semper motus appellat actus elicitos a voluntate, dividens illos in motus indeliberatos et deliberatos;

b) auf den von Thomas angeführten Text aus Aristoteles, wo der motus ein actus genannt werde;

c) auf die Erklärung der älteren Thomisten;

d) auf die Worte des hl. Thomas im Commentar zum hl. Johannes, cap. 6. lect. 8. (Comm. in I. p. Summae S. Th. disp. 58. sect. 2. n. 7. 8. sect. 3. n. 11. Ed. Compl. 1621. p. 690. 704.)

8. Die Thomisten machen, wie schon bemerkt, die Unterscheidung zwischen sensus divisus und compositus, um zu zeigen, daß die praedeterminatio nicht den Menschen nöthige; sie behaupten nämlich, es sei möglich, mit der praedeterminatio das Vermögen des Nicht-Handelns, aber nicht die wirkliche Unterlassung des Actes zu verbinden. Das ist nun nach dem hl. Thomas falsch. Denn die praedeterminatio ist nicht außerhalb des Willens, sondern etwas demselben Inneres; der hl. Thomas behauptet aber, sobald dasjenige, was die Actualität unmöglich mache, dem Subjecte selbst innewohne, sei besagte distinctio sensus compositi und sensus divisi zur Rettung der Freiheit unstatthaft. Der Grund, den er hierfür anführt, ist evident: Der sensus divisus setzt das Verbleiben der Potenz im Subjecte voraus; sobald aber dasjenige, was die Actualität unmöglich macht, dem Subjecte innewohnt, raubt es diesem auch die wahre Potenz, dieselbe hervorzubringen. Doch hören wir den Meister selbst. Er sagt (De veritate q. 6. a. 3. ad 8.): Ad octavum dicendum quod nigredo et albedo sunt quaedam formae existentes in subjecto, quod dicitur album et nigrum; et ideo non potest aliquid attribui subjecto nec secundum potentiam nec secundum actum, quod repugnet formae praedictae, quamdiu *in subjecto manet.* Dasselbe Argument kann man der Summa I. qu. 14. art. 13. ad 3. entnehmen. Dort löst der hl. Thomas den Einwurf, daß das Vorherwissen den Menschen nöthige, durch die Unterscheidung des sensus compositus und divisus, setzt aber hinzu, daß die Lösung nichtig wäre und der Einwurf zuträfe, si hoc, quod dico *scitum,* importaret aliquam dispositionem subjecto *inhaerentem.*

Dieß Argument läßt sich durch zwei Erwägungen verstärken. Aus dem constantesten Sprachgebrauche des hl. Thomas ergibt sich, daß er die Contingenz auf den freien Act selbst bezieht, sowie er auch in der bestimmtesten Weise behauptet, daß Gott durch seine Bewegung diese Contingenz des Actes nicht aufhebt (I. II. q. 10. a. 4. u. a. a. O.). Die Contingenz des Actes ist aber nichts Anderes als die Möglichkeit, daß der Act selbst nicht geschehe. Das wirft nun jene thomistische Unterscheidung zwischen dem sensus compositus und dem sensus divisus um, nach welcher der Wille zwar das Vermögen habe, nicht zu handeln, es aber zugleich unmöglich sei, daß der Act selbst nicht geschehe; denn Thomas verlangt zum Wesen der Frei-

heit die Contingenz des Actes oder die Möglichkeit, daß der Act selbst geschehe oder nicht geschehe.

Der heilige Lehrer sagt ferner: Quodlibet. I. art. 7. ad 2.: Ad secundum dicendum, quod Deus movet omnia secundum modum eorum, et ideo divina motio a quibusdam participatur cum necessitate, *a natura autem rationali cum libertate* propter hoc, quod virtus rationalis se habet ad opposita, et ideo sic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen *potest huic motioni resistere;* et sic ex Deo est, ut homo se ad gratiam praeparet, sed quod gratia careat, non habet causam a Deo, sed ab homine, secundum illud Osee 13: „Perditio tua ex te, Israel, tantummodo ex me auxilium tuum." In dieser Stelle folgert der hl. Thomas aus der Natur der menschlichen Freiheit das Vermögen, der göttlichen Bewegung zu widerstehen, und zwar ein Vermögen, das der Mensch auch thatsächlich verwirklichen kann; denn der heilige Lehrer zieht daraus, daß der Mensch der göttlichen Bewegung widerstehen kann, den Schluß: also ist es Schuld des Menschen, wenn er die göttliche Gnade nicht hat. Er spricht mithin von einem Vermögen, das sich thatsächlich häufig verwirklicht und den Menschen der Gnade beraubt. Da aber die praedeterminatio kein solches Vermögen dem Menschen läßt, so widerspricht sie nach dem hl. Thomas der Natur der menschlichen Freiheit, aus welcher derselbe besagtes Vermögen folgert.

9. Mit Recht folgert der hl. Thomas aus seiner eben dargestellten Lehre, daß die durch das Vorherwissen und die Prädestination bedingte Nothwendigkeit keine andere sei als diejenige, welche sich aus dem principium contradictionis ergibt; daß nämlich das, was ist, insoferne es ist, nothwendig ist, und daß es sich darum mit der durch das göttliche Vorherwissen und der durch das menschliche Sehen bewirkten Nothwendigkeit in gleicher Weise verhalte. Er sagt (De veritate qu. 2. art. 12. ad 2.): Contingens refertur ad divinam cognitionem, secundum quod ponitur esse in rerum natura, *ex quo autem est, non potest non esse tunc, quando est:* quia quod est, necesse est esse, quando est, ut in primo Perihermenias dicitur. Non tamen sequitur, quod simpliciter dicatur necessarium, nec quod scientia Dei fallatur; sicut et visus meus non fallitur, dum video Petrum sedere, quamvis hoc sit contingens. Und gleich darauf heißt es (ad 3.): Contingens pro tanto dicitur necessarium esse, secundum quod est scitum a Deo, quia scitur ab eo, *secundum quod est jam praesens,* non secundum quod futurum est. Nec ex hoc aliquam necessitatem sortitur, ut possit dici, quod necessario eveniet. Eventus enim non est, nisi ejus, quod futurum est, quia *id quod jam est,* non potest ulterius evenire, sed verum est id evenisse et hoc est necessarium. Weiter sagt er (in fine ad 7.): Quamvis res in se ipsa sit futura, tamen secundum modum cognoscentis *est praesens*, et ideo magis esset dicendum, si Deus scit aliquid, *illud est,* quam hoc erit. Unde idem est judicium de ista: Si Deus scit aliquid, hoc erit; et de hac: *Si ego video Socratem currere, Socrates currit:* quorum utrumque est *necessarium, dum est.* Ebenso I.

qu. 14. art. 13. ad 2.: Si dicam: si Deus scivit aliquid, illud erit, consequens intelligendum est, prout subest divinae scientiae, scilicet, prout *est in sua praesentialitate;* et sic necessarium est, sicut antecedens, quia *omne, quod est, dum est, necesse est esse.* De malo qu. 16. art. 7. ad 15. sagt er: Sicut se habet divina scientia ad futura contingentia, sic se habet oculus noster ad contingentia, quae *in praesenti sunt.* Unde sicut certissime videmus *Sortem sedere, cum sedet,* nec tamen propter hoc sequitur, quod sit simpliciter necessarium: ita etiam ex hoc quod Deus videt omnia quae eveniunt, in seipsis, non tollitur contingentia rerum. Endlich lehrt er (I. contra gent. cap. 67. versus finem): Si unumquodque cognoscitur a Deo sicut *praesentialiter visum,* sic necessarium erit esse, quod Deus cognoscit, sicut necessarium est *Sortem sedere, ex hoc quod videtur sedere.* Hoc autem non est necessarium absolute, vel ut a quibusdam dicitur, necessitate consequentis, sed sub conditione, vel necessitate consequentiae. Haec enim conditionalis est necessaria, *si Sortes videtur sedere, Sortes sedet.* Dasselbe sagt er am Schlusse seines letzten, kürzlich aufgefundenen Briefes, den er unmittelbar vor seinem Tode an die Mönche von Casino geschrieben hat: Manifestum est autem, quod ex hoc, quod video aliquem sedere, nulla ingeritur ei necessitas sessionis. Impossibile est haec duo simul esse vera, quod *videam aliquem sedentem, et ipse non sedeat;* et similiter non est possibile quod Deus praesciat aliquid esse futurum, et illud non sit, nec tamen propter hoc futura ex necessitate eveniunt. Weil aber nach dem hl. Thomas die Prädestination das göttliche Vorhersehen voraussetzt und einschließt, so ist auch die durch sie bewirkte Nothwendigkeit keine andere als die eben bezeichnete. Er sagt (in I. dist. 40. qu. 3. in fine corporis): Adaequatio ista attenditur scientiae Dei ad rem, non secundum quod est in causis suis, in quibus est ut possibile futurum tantum, sed ad ipsam rem, *secundum quod habet esse determinatum, prout est praesens,* et non futurum: et ita patet, quod certitudo praedestinationis nullam necessitatem salvandis imponit. Ferner (de veritate qu. 6. art. 3.): Praedestinatio includit praescientiam ... sed praescientia habet certitudinem ... ergo et praedestinatio. (Ad 6.): ... Veritas praedestinationis et praescientiae respicit futurum, ut *est praesens* ... et ideo certitudinem habet. Also nach zahlreichen Stellen des hl. Thomas läßt sich die durch die Praescientia und Praedestinatio bewirkte Nothwendigkeit schließlich auf den Grundsatz zurückführen, daß dasjenige, was ist, unmöglich zugleich nicht ist. Das ist nun nach unserm, nicht aber nach thomistischem System der Fall, wie wir I. Broschüre Seite 32 u. a. a. O. gezeigt haben.

10. Fügen wir zum Schlusse noch ein Argument hinzu, welches die früheren zusammenfaßt. Es ist Dogma, daß der von der gratia efficax bewegte Wille frei von aller Nothwendigkeit den verdienstlichen Act setzt (1. prop. Jansenii). Was ist nun Nothwendigkeit? Der hl. Thomas antwortet hierauf gerade dort (de verit. qu. 22. art. 6. et 7.), wo er untersucht, ob der Wille mit Nothwendigkeit handele und verdienen könne, mit folgenden Worten:

Necessarium dicitur, quod immutabiliter ad unum determinatum est (art. 6. in corp.). Daß nun der Mensch durch die Praedeterminatio unabänderlich (immutabiliter) determinirt werde und zwar zu dem einen Act, wofür sie gegeben wird, geben die Thomisten selbst zu (siehe I. Broschüre, S. 13. Note 3. S. 14. Note 1. S. 15. Note 1). Es ist auch offenbar; denn es ist dem prädeterminirten Willen unmöglich den Act zu unterlassen. Also findet nach der obigen Definition des hl. Thomas eine wahre, das Verdienst aufhebende Nothwendigkeit statt. Aber wenn man auch die gegebene Definition nach anderen Stellen des hl. Thomas (Contra gent. lib. 2. cap. 27.; de veritate qu. 6. art. 3. ad 8.; Summa I. qu. 14. art. 13. ad 3.) dahin genauer bestimmt, daß die Nothwendigkeit eine antecedens, intrinseca et immutabilis determinatio ad unum sei: so kann auch so der nöthigende Charakter der praedeterminatio physica nicht geläugnet werden. Oder wer möchte verneinen, daß sie dem Acte als dessen Ursache vorausgehe (antecedens) und im Inneren des Menschen (intrinseca) wirke? So wenig mithin der Wille genöthigt wird, so wenig wird er nach dem hl. Thomas prädeterminirt.

Dieß Argument wird verstärkt durch das, was der heilige Lehrer über den Ursprung und die Folge der Nothwendigkeit lehrt.

Thomas behauptet ganz allgemein: Movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota ejus possibilitas moventi subdatur (I. qu. 82. a. 2. ad 2.). Das ist nun offenbar bei der thomistischen gratia efficax der Fall, wie die Thomisten selbst zugeben müssen; denn sie erklären die Unfehlbarkeit der wirksamen Gnade gerade aus der Größe der göttlichen Macht, als deren Instrument die Gnade mit einer das ganze Vermögen des Willens überwältigenden Kraft wirkt. So sagt Alvarez (de aux. div. gr. l. 9. disp. 83. n. 8. edit. Lugdun. 1611. p. 665): Quando agens infinitae virtutis movet aliquod subjectum, tale subjectum infallibiliter movetur, quia tunc resistentia passi non superat nec adaequat virtutem agentis. Die thomistische Prädetermination erzeugt mithin — so müssen wir aus den obigen Worten des hl. Thomas folgern — eine wahre und eigentliche Nothwendigkeit und ist demnach mit der Freiheit unverträglich. Der hl. Thomas weiß in der That so wenig davon, daß die Gnade wegen ihrer unwiderstehlichen Kraft unfehlbar wirke, daß er vielmehr von der wirksamen Gnade sagt: Vocatio, qua *trahitur* praedestinatus, nihil est aliud quam quidam mentis instinctus, et haec vocatio in praedestinatis est *efficax*, *quia hujusmodi vocationi assentiunt* (in ep. ad Rom. c. 8).

Über Folge und Kennzeichen der wahren Nothwendigkeit äußert sich der hl. Thomas I. qu. 82. a. 1. Zur Unterscheidung des contingens und des Naturnothwendigen gibt er daselbst an: Wenn etwas contingens sei, so würde es zum Mindesten in wenigen Fällen nicht geschehen. Die praedeterminatio physica macht nun aber kraft ihrer Natur und unabhängig von aller Voraussicht, daß der von ihr gewirkte Act niemals nicht geschehe; also ist dieser Act kraft der determinatio physica nicht contingens,

sondern nothwendig; Freiheit von der Nothwendigkeit ist aber nach dem heil. Thomas eine wesentliche Bedingung des Verdienstes und der Schuld, so zwar, daß er die Läugnung dieser Wahrheit einfach für Häresie erklärt.

II. Die ältere Schule des hl. Thomas.

Nachdem wir die Lehre des hl. Thomas dargestellt haben, wollen wir sehen, wie getreu die ältere thomistische Schule vor Bañez den Fußstapfen ihres Meisters gefolgt ist[1]. Wir beginnen mit dem großen Schüler, dem seligen Ägidius Romanus, Augustinergeneral. Dieser beschreibt in seinem Commentar sehr weitläufig die Art und Weise, wie Gott den Menschen durch seine zuvorkommende Gnade auf die Rechtfertigung vorbereitet, welche Bewegungen von Seiten Gottes dazu nothwendig sind, weiß aber nichts von einer praedeterminatio physica, sondern kennt keine andere zuvorkommende Gnade als die gratia excitans. Er schreibt nämlich u. A. Folgendes:

Visa convenientia et differentia gratiae ad naturam, volumus ex his procedere ad solutionem quaestionis propositae. Dicemus ergo, quod sicut non introducitur forma naturalis, nisi agens naturale primo moveat et disponat materiam ad ipsam: sic quia gratia est quid supernaturale, numquam infunditur animae, nisi agens supernaturale, quod est Deus, moveat et impellat animam ad susceptionem gratiae, ut declaratum est ex convenientia gratiae ad naturam. Iste autem impulsus et iste motus divinus ad gratiam sunt compunctiones et bonae cogitationes, quas immittit Deus peccatori non converso, ut convertatur ad ipsum; et quas immittit converso, ut magis convertatur ad eum. Immissiones autem istae possunt dici divina pulsatio et divina statio ad ostium cordis pulsans, ut homo convertatur ad ipsum et aperiat sibi januam, ut Deus intret in ipsum et infundat sibi gratiam; vel istae immissiones bonarum cogitationum possunt dici divina vocatio, qua Deus vocat nos intrinsecus, ut sequamur ipsam et recipiamus gratiam, de qua vocatione potest exponi illud Prophetae: „Audiam quid loquatur in me Dominus Deus, quoniam loquitur pacem in plebem suam“, id est, in me et in aliis sibi subjectis. Nam ista vocatio non est nisi ad pacem, ut corpus sit subjectum animae, et anima Deo, et omnia sint pacificata. Sic ergo ante omnia praecedit hujusmodi divinus impetus, in quo aliquo modo conveniat gratia cum natura. Verum ... quando Deus sic immittit nobis cogitationes bonas et sic vocat nos per eas, in potestate nostra est velle sequi ipsum vel non sequi. Et si sequamur ipsum, infunditur nobis gratia; si non, excludimur ab ea;

[1] Bei der nun folgenden Zusammenstellung von Citaten der ältern Theologen war mir P. Friedrich Schröder S. J. mit besonderer Liebe behülflich.

ergo ad infusionem gratiae primo praecedit divina vocatio vel divinarum cogitationum immissio, postea sequitur liberi arbitrii ad Deum conversio et postea gratiae infusio. (In 2dum lib. Sententiarum. Cordubae 1707. Dist. 26. qu. 11. art. 3. pag. 449. col. B.)

Ebensowenig nahm er eine physica praedeterminatio in der natürlichen Ordnung an; denn 2. dist. 1. p. 1. qu. 2. art. 6. *§ Pro securis* lehrt er, daß der allgemeine concursus Gottes aus sich derselbe und der gleiche sei für alle Ursachen, und die Verschiedenheit nur daher rühre, daß die besonderen Ursachen den concursus verschiedenartig aufnehmen. Ägidius spricht gleichfalls auf das Bestimmteste aus, daß der Wille nur im ersten, unwillkürlichen Acte von Gott determinirt werde, dann aber sich selbst zu den freien Acten determinire. Er sagt: Respectu ergo finis et ejus quod apprehendit sub omni ratione boni, voluntas determinate movetur nec seipsam determinat. (Quodlibeta, Lovan. 1646. pag. 178. col. B.) Ferner: Voluntas ergo, si non necessitetur ab his quae sunt ad finem, et si ea quae sunt ad finem, non possunt determinate movere voluntatem, oportet quod voluntas determinet seipsam ad hoc ut moveatur ab his, quae sunt ad finem. (L. c. p. 177. col. B.)

Ägidius leitet die Unfehlbarkeit der wirksamen Gnadenwirkung von der göttlichen Vorausſicht her; Gott habe die an und für sich contingenten Ursachen so mit einander combinirt, daß der schließliche Erfolg unfehlbar sich ergebe: Simul ergo cum necessitate oportet nos salvare contingentiam et cum certitudine liberum eventum.

Notandum quod dicere possumus divinam praedestinationem tripliciter certam esse. Primo ex praescientia quam praesupponit. Nam secundum Aug. in „De praedestinatione Sanctorum" praedestinatio sine praescientia esse non potest. Secundo ex ordine causarum secundum quem est executio ejus. Tertio ex numero praedestinatorum qui est Deo notus. Primum sic ostenditur, quia *eo ipso enim quod divina praescientia falli non potest, et quae sunt a Deo praescita vel praevisa necesse est evenire, praedestinatio, quae divinam praescientiam praesupponit, certitudinem habet:* sed huic certitudini libertas arbitrii non repugnat ... Secundo praedestinatio certitudinem habet ex ordine causarum. Nam sicut Deus ab aeterno praevidit hunc salvandum, sic iste salvabitur; unde omnes illae causae concurrunt ad salutem hujus, quas Deus ab aeterno concurrere *vidit,* et est ibi totus ille ordo causarum, qui ab aeterno est a Deo *praevisus,* quae omnes causae simul sumptae quadam necessitate effectum inferunt: sed propter talem necessitatem vel certitudinem non tollitur libertas arbitrii, cum ipsum liberum arbitrium inter tales causas computetur ... Tertio praedestinatio certa existit: quia Deo est *notus* praedestinatorum numerus, et ideo quilibet de necessitate salvatur, prout sua salus Deo existit nota, ex quo enim cujuslibet salvandi Deus certam cognitionem habet, et numerus eorum apud Deum certus et notus est: oportet tot salvari quot *praevidit* et eos quos *praevidit,* sed huic necessitati etiam libertas arbitrii non repugnat,

quia quilibet in se acceptus potest salvari et non salvari, licet relatus in divinam praescientiam vel praedestinationem de necessitate salvetur. (Aegidii Romani in Primum Sententiarum Ven. 1521. Dist. 40. qu. 2. art. 2. pag. 212 B col. A.) Ut stat sub praedestinatione [praedestinatus], non potest damnari, quia *div. praescientia non potest falli*, ut dicebatur de Sorte sedente. (Opp. Aegidii Romani. Romae 1655, tom. I. p. 67, b, C. In ep. ad Rom. lect. 34.) Auch daß die freien Acte nur, inwiefern sie der Ewigkeit gegenwärtig sind, und nicht in ihren Ursachen erkannt werden können, sagt Ägidius gleich Thomas; aber er vertheidigt jenen Grundsatz seines Lehrers gegen eine absurde Erklärung: Cum enim dicit S. Thomas, quod omnia quae sunt in tempore sunt Deo praesentia, prout sunt in sua praesentialitate, intendit dicere et sat clare, quod divinae notitiae praesens est omnium quae sunt successive in tempore praesentialitas et actualis existentia ab eo aeternaliter cognita, non cum eo aeternaliter existens in natura propria. Nec opus, si aliquid sit divinae notitiae vel etiam nostrae praesens, propter hoc sit praesens in se existens. Manifestum est enim, quod intellectus noster super praesentiam et actualem existentiam rei fertur quae non est, sed praeteriit, quia habet speciem ejus in se praesentem. Manifestum est ergo, quod multo fortius Deus, qui habet penes se omnium rerum rationes praesentes, ipsas perfectissime intelligendo poterit praesentialiter ferre intuitum sui intellectus super omnium praesentialitates, antequam essent. (Defensorium s. correctorium fundamentarii Doctoris D. Aegidii Romani Incorruptorum librorum Angelici Doctoris . . . a quodam aemulo depravatorum. Ven. 1516. Lib. 1. p. 1. art. 21. ad 5.) Die Thomisten lehren, die freien Acte würden in den göttlichen Prädeterminationen, welche Ursachen derselben sind, erkannt. Wenn dagegen alle Theologen der älteren Schule mit dem hl. Thomas behaupten, die Acte würden durchaus nicht in ihren Ursachen sicher erkannt, sondern nur inwiefern sie der göttlichen Ewigkeit gegenwärtig sind: so verstehen sie darunter nicht eine wirkliche, sondern nur eine ideelle Gegenwart, wie sie mit der objectiven Wahrheit der Acte gegeben ist.

Ein anderer Schüler des hl. Thomas, Petrus de Tarantasia (Innocenz V.), lehrte, daß die freie Thätigkeit durchaus nicht in ihren Ursachen, sondern nur durch ihren Act selbst determinirt seien. Er sagt: Contingentia enim, etiam si ut futura non habeant necessitatem, eo quod dependent ex causis indeterminatis, tamen jam prout actu sunt, necessitatem habent. Deus vero videt contingentia, ut sunt praesentia in aeternitate, aeternitati vero totum tempus praesens est, homo vero ut futura, quia in parte temporis praecedente; ideo Deus videt ea infallibiliter et determinate: homo vero non potest. Sunt enim quaedam quae omnino habent causam ad esse vel non esse determinatam ut defectus luminarium; quaedam vero non omnino, sed magis ad unam partem quam ad alteram ut naturales eventus in inferioribus, sc. pluviarum et hujusmodi, quaedam nullo modo ut contingentia. Primum genus

entium praesciri potest scientia certitudinis; secundum scientia conjecturae, ut contingit in judiciis medicorum et astrologorum; tertium nullo modo, sed tunc primo cum actu est, quia tunc primo determinatum est. Deus vero videt omnia praesentialiter, unde videt omnia ut actu existentia, unde ut determinata, et ideo scit omnia sive sint in natura propria, sive praeterita sive futura. (Innocent. V. In I. dist. 38. qu. 1. art. 2. in corp. Ed. Tolos. 1652, pag. 319.)

In Betreff der Prädestination nahm er an, daß sie keine Ursache, wohl aber einen Grund in den vorausgesehenen Verdiensten habe: Quia ergo praedestinatio dicit actum voluntatis divinae quae est ipsa rectitudo, ideo ejus nulla potest esse causa motiva; est tamen ejus ratio aliqua i. e. congrua ordinatio ad suum volitum. Dicendum ergo quod praescientia meritorum non est causa motiva voluntatis divinae ad praedestinandum, sed tamen est ratio, secundum quam congrue fertur voluntas Dei ad praeparandam gratiam et gloriam, cujus praescit futura merita; non tamen ipse movetur ad hoc propter merita, sed mera voluntate sua (dist. 41. qu. 2. art. 2. pag. 340).

Ferner sagt er: Non habet causam aliam [electio], sed rationem; quae autem sit ratio, potest dici, quod ratio in speciali est scientia meritorum hujus et illius (l. c. ad 5).

Herveus lehrt gleich allen älteren Thomisten, daß die freien Acte nicht aus ihren Ursachen erkannt werden könnten, sondern nur inwiefern sie der göttlichen Ewigkeit gegenwärtig sind. Aber auch er vertheidigt gleich Ägidius diese Ansicht gegen die absurde Auslegung. Er sagt: Alio modo possunt res esse praesentes Deo ut intuenti sive per intuitionem. Et sic omnia futura non solum quoad suas rationes communes et quidditativas, sicut contigit scire quid est homo vel equus ipsis non existentibus, sed etiam quantum ad suas existentias actuales: sunt praesentes Deo ab aeterno secundum talem intuitionem. Simul enim et ab aeterno et intuitus est Deus existentiam actualium omnium. (In quatuor libros sententiarum commentaria, Par. 1647. I. dist. q. 1. a. 1. p. 152.)

Unter den Theologen der älteren Schule des hl. Thomas ragt besonders Heinrich von Gorkum (Gorychum), Vice-Kanzler und Professor in Köln, hervor, von dem auch das Supplement der Summa des hl. Thomas herrührt. Er lehrt in der bestimmtesten Weise, daß nicht nur, wenn zwei dieselbe Gnade erhielten, der eine beistimmen könne, der andere nicht, sondern sogar, daß, wenn die Gnaden verschieden seien, der eine der größeren widerstehen und der andere der kleineren beistimmen könne. Wenn man darum die wirksamen Gnaden in vorzüglichem Sinne als die den Prädestinirten bestimmten mächtig ergreifenden Gnaden auffasse, so sei es möglich, daß man häufig der gratia sufficiens beistimme und mancher gratia efficax widerstehe. Die Unfehlbarkeit der Prädestination will er darum nicht gleich den Thomisten aus der inneren Unfehlbarkeit einzelner bestimmten Gnadenmittel, sondern gleich dem hl. Thomas (siehe I. Brosch. S. 74. 75) aus der Gott zu Gebote stehenden

Menge der Gnadenmittel herleiten. Er lehrte alles dieses in seinen gegen die Husiten geschriebenen Tractatus consultatorii (Coloniae in magistrali officina Henrici Quentel. Anno supra Jubilaeum tertio), von denen wir einige längere Stellen ausheben, weil das Werk fast nirgends zu finden ist.

Prop. IX. fol. XXII. a. Divina providentia movens omnia movet unumquodque secundum suam naturam; naturalia enim quae ad unum determinantur movet determinate ad unum, ut gravia deorsum, levia sursum. Ea vero quae habent liberum arbitrium movet relinquendo ea in potestate liberi arbitrii ... Quia per bonas actiones pervenitur ad adeptionem aeternae gloriae et hujusmodi actiones sunt Dei tamquam principaliter agentis, ideo sacra scriptura aliquoties loquitur, tamquam totum esset solius Dei et homines non haberent aliquid interesse. Et ad hunc sensum dicit Apostolus: Non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis.... Esau movebatur gratuita motione ad consentiendum simul infusioni gratiae, qui ex libertate arbitrii non consentiens si voluisset consensisset et gratiam accepisset qua si voluisset bene usus fuisset et in eadem secundum facultatem liberi arbitrii ad finem usque perseverasset ac per hoc aeternam gloriam possedisset. Quinimo non irrationabiliter dici potest, quod aliquis reprobatus intensiori motione ad Deum movetur nec tamen consentit. Alius vero praedestinatus remissiori motione divinitus motus acquiescit motioni et gratiam recipit.

Prop. XV. fol. XXIIII. a. Deus vult Esau non movere motione gratuita efficaci, ideo vult non dare gratiam gratum facientem: haec connexio pium interpretem efflagitat. Reminisci igitur oportet quod doctrina scholae theologicae distinguere consuevit duplicem gratuitam motionem divinam, quarum unam vocat motionem efficacem, aliam vero sufficientem; sed motionem esse efficacem potest accipi dupliciter; posset enim per motionem efficacem intelligi quoddam genus motionis, quo specialiter moventur praedestinati, quod respersa quodam suavitatis odore intima viscera animae foecundando Dei format et in coeleste desiderium transformat. Alio modo per motionem efficacem possumus intelligere talem motionem quae assequitur voluntatem hominis actu ad ejus consensum. Si igitur hoc secundo modo loquamur de motione efficaci, tunc quacumque movetur motione efficaci, consentit motioni et vera est haec connexio: Deus vult Esau non movere motione gratuita efficaci, ideo non vult dare gratiam. Nam oppositum consequentis: sc. Deus vult dare gratiam, non se compatitur cum antecedente. Si enim vult dare gratiam, vult movere motione gratuita efficaci. Si vero per motionem efficacem intelligamus motionem divinam altioris ordinis specialiter praedestinatis appropriatam: considerandum est, quod Deus movet unumquodque secundum conditionem suae naturae. Verisimile igitur est plerumque contingere nonnullos acquiescere motioni solum sufficienti et non efficaci. Deus enim nemini motionem sufficientem denegat. Voluntas autem ex suae libertatis facultate tali motioni acquiescens gratiam recipit. Unde multi reprobati multoties diu vivunt

in gratia gratum faciente a qua tamen finaliter excidunt. Similiter e converso multi praedestinati diu pulsantur tali motione efficaci et non statim acquiescunt. Sic legitur de b. Augustino et pluribus aliis sanctis qui diu renitebantur divinae inspirationi quam ad fidem converterentur. Talis enim motio, licet quadam spirituali suavitate recreat vires animae, voluntas tamen ex sua libertate potest consensum suum suspendere.

Prop. XVII. fol. XXV. a. Voluntas remanet libera sive moveatur motione sufficiente, sive efficaci, et quia liberum arbitrium contingenter flectitur ad utrumque oppositorum, non videtur se compati talis contingentia libertatis et infallibilis eventus praedestinationis. Gratia igitur amplioris declarationis est advertendum, quod aliquando effectus vindicat sibi eventum infallibilem ex necessitate unius causae determinatae, ut puta, ortus solis infallibiliter evenit, quia motus coeli non potest impediri, per quem fit ortus solis. Est autem alius effectus qui comparatus cuilibet plurium suarum causarum singillatim nequit sortiri infallibilitatem; nam quaelibet talium causarum secundum se deficere potest, tamen pensatis collective omnibus causis tali effectui deputatis, effectus ipse eventum vindicat infallibilem. Hujus exemplum referri consuevit de continuatione speciei humanae ... Pariformiter diligens lector perpendat in proposito. Nam adeptio gloriae est finalis effectus praedestinationis, ad cujus cemprehensionem Deus plurima praeordinavit, cujusmodi sunt cooperatio voluntatis humanae, gratia, bona opera, orationes Sanctorum, exhortationes et exempla bona, alio modo et ita de quam multis aliis. Itaque si praedestinatio comparetur ad solam voluntatem hominis praedestinati vel ad aliquid aliorum auxiliorum praedestinationis, secundum hoc non videtur sibi convenire certitudo infallibilis. Si vero referatur ad totam collectionem eorum, quae Deus praedestinavit ad consequendum finem praedestinationis, tunc fixam sibi vindicat certitudinem, quia praedestinatus si cadat, aut per preces justorum aut exhortationes aut exempla aut, quod potius est, divina inspiratione resipiscit et ad finem pervenit.

Der Fürst der Thomisten, Capreolus, huldigt entschieden der von uns vertretenen Anschauungsweise, was auch von Bañez, wie wir sehen werden, eingestanden wird. Er hat schon die später ganz allgemeine Erklärung der Willensfreiheit, wogegen sich so manche der jüngeren Thomisten sträuben, und versichert, daß der hl. Thomas thatsächlich dieselbe Erklärung gebe. Er sagt: Alio modo accipitur liberum prout opponitur determinationi et necessitati, et isto modo accipitur in praedicta divisione potentiarum, cum dicimus, aliqua agentia esse naturaliter activa, et alia libere. Illud enim dicitur agens naturale, quod positis omnibus requisitis ad agendum et nullo existente impedimento, quin ipsum possit agere, necessario agit, nec est in ejus potestate non agere. Agens vero illud dicitur liberum, quod eodem modo omnibus positis, ita ut possit agere, non necessario agit, sed in ejus potestate est, ut agat et non agat.

(In libros sententiarum amplissimae quaestiones. Venetiis 1589. I. t. dist. VI. qu. 1. p. 105. col. B.)

Capreolus lehrt ferner, der Wille werde nur im ersten, unwillkürlichen Acte determinirt und könne sich dann zu dem freien Acte selbst determiniren, was eben durch den Act selbst geschehe: Voluntas quantum ad exercitium actus, sc. ut velit vel non velit, determinatur a seipsa, et illud quo se determinat, est actus ejus determinatus, sed quantum ad specificationem actus sc. ut tendat in hoc vel illud, determinatur per intellectum ostendentem sibi suum objectum. Non ergo oportet procedere in infinitum ex aliqua parte, quia si loquamur de determinatione quoad specificationem actus, est status in appetitu naturali intellectus; si autem loquamur de determinatione quoad exercitium actus, est status in appetitu naturali voluntatis, quem habet ad suum actum (I. dist. 45. qu. 2. pag. 589). Außerdem sagt er: Primus ergo actus volendi non potest esse a voluntate, quia ipsa, quantum est de se, est in potentia ad ipsum actum volendi et ideo oportet quod fiat actu in genere volentium per aliquid aliud et hoc est per primam affectionem. Unde cum illa non sit ab objecto, item nec a voluntate, quia tunc esset in potestate voluntatis, quod est falsum: necesse est primam affectionem voluntatis reduci ad Deum, sicut et ipsam productionem animae rationalis. Et sic illa immediate producitur a Deo effective. Alii autem actus volendi sunt effective a composito: sc. a voluntate et a prima affectione ad finem, sicut docet Thomas, ubicumque loquitur de hac materia; sicut intellectus factus in actu principiorum movet se ad conclusiones. Et ideo omnes actus volendi praeter primum, quia sunt in potestate voluntatis, oportet quod sint effective ab ipsa et specificative ab objecto ... Haec *Bernardus [a Gannaco]* ... Et quod ista sint ad mentem S. Thomae patet I. II. qu. 10. a. 2. (II. dist. 25. qu. 1. pag. 439. col. B).

Wenn die Thomisten für ihr System, daß der Wille sich nicht determiniren könne, ohne von einem Andern determinirt zu sein, sich auf die Indifferenz des Willens berufen, so hat das Capreolus schon im Voraus widerlegt. Hören wir zuerst den Einwand und dann die Antwort, welche Capreolus darauf gibt. Jener lautet: Quia Commentator dicit secundo phys., quod esse indifferens aequaliter ad opposita est contradictio potentiae passivae, quam oportet reduci in actum ab alio; sed voluntas est indifferens ad oppositas volitiones; ergo sive voluntas ponatur nuda sive affecta [ad finem], quamdiu accipitur indifferens ad opposita, oportet quod moveatur ab alio determinante eam ad alterum oppositorum (II. dist. 23. qu. 1. pag. 415). Capreolus antwortet: Dicendum, quod voluntas, quantum est ex natura sua, est ad opposita, ipsa tamen ratione libertatis suae determinat se ad id quod vult, et ita non indiget alio determinante (II. dist. 23. qu. 1. pag. 424. ad 6).

Von dem bereits citirten älteren Thomisten Bernardus a Gannaco wiederholt Capreolus ein anderes Wort: Gott bewege *immer* den Willen durch eine Affection zum Ziele, durch das Wohlgefallen am Guten im Allgemeinen

oder an einem besondern Gute; denn kraft dieser affectio könne der Wille sich selbst zu andern Acten determiniren[1]. Bañez lehrt dagegen mit seiner Schule, daß außer jener Affection noch eine fernere zuvorkommende Hülfe nothwendig sei, wodurch Gott den Willen zum freien Acte bewege. Die citirten Worte des Bernardus a Gannaco lauten: Semper enim movetur [voluntas] a Deo in actu per affectionem ad finem . . . Per affectionem finis movet se ad ea, quae sunt ad finem, ut sic semper moveatur finis affectionibus, ut dicit Anselmus. Haec ille, et consonat dictis S. Thomae I. II. qu. 9. a. 6. ad 3 (II. dist. 25. qu. 1. pag. 441 col. B).

Capreolus lehrt weiter, Gott wolle zu einem bestimmten freien Act des Willens nur unter Voraussetzung der Willensentscheidung mitwirken: Nec attingeret [causa prima effectum contingentem] necessario nisi ex suppositione, unde S. Thomas ad istud argumentum in virtute respondet de veritate qu. 5. art. 9. ad 12: Effectus, inquit, non sequitur ex causa prima nisi posita secunda etc. Et ibidem ad 10. dicit: Actio primae causae quodammodo determinatur ad hunc effectum per causam secundam. Et qu. 2. art. 14 ad 5. dicit: Quamvis prima causa vehementius influat etc. (siehe oben S. 192). Haec ille, ex quibus patet, quomodo non superfluit causa secunda et quomodo in nullo priori instanti causa prima facit effectum quam secunda (I. dist. 38. qu. 1. pag. 507 col. B). Ferner heißt es: Dico, quod Deus non est sic determinatus ad producendum velle meum, quod producat illud, nisi voluntas mea illud conproducat (l. c. pag. 508). An einer anderen Stelle: Licet non sit in potestate alicujus causae secundae ponere absolutum divinae volitionis, tamen in potestate secundae causae est respectus rationis quem habet ad aliquod objectum volitum ponere, non sicut in potestate causae per quam, sed sicut causae sine qua non; si enim ego non vadam ad ecclesiam hodie, nunquam divina voluntas habuit respectum ad illud ire sicut ad suum volitum. Et haec de qu. dicta sufficiant et consequenter de primo sententiarum (I dist. 45. qu. 2. pag. 591. col. B).

Selbst dort, wo Capreolus, von der Lehre der älteren Schule des hl. Thomas abweichend, sagt, daß Niemand ohne eine besondere göttliche Bewegung etwas Gutes wollen könne, selbst da spricht er sich, auch nach dem Zugeständniß des Bañez (siehe unten Seite 87), doch gegen die spätere Prädeterminations-Lehre aus. Denn er sagt (II. dist. 28. qu. 1. art. 3. ad 12):

„Deus juvat nos, immediate ipsum actum efficiendo, et non ipse solus efficit actum, sed etiam voluntas coefficit. Sed, ut jam tetigi, non solum juvat Deus ad bonum velle, partialiter coefficiendo, qui est modus communis, quo concurrit ad cujuslibet agentis creati effectum

---

[1] Dante hat, wie viele andere Lehren des hl. Thomas, so auch diese poetisch dargestellt, indem er singt:

L' animo, ch' è creato ad amar presto,
Ad ogni cosa è mobile che piace,
Tosto che dal piacer in atto è desto.

quemlibet, sed etiam quodam modo speciali videlicet faciendo, ipsam voluntatem partialiter concurrere, ita quod ipsa voluntas partialiter concauset applicata et quasi instrumentaliter mota a Deo ad sic partialiter concausandum. In qua tamen motione ipsa non necessitatur, sed instrumentum liberum existens, in cujus potestate est sequi motionem agentis, juvatur ita, ut agat ea, quae non sic adjuta nequaquam agere potuisset. Ad productionem vero actus mali solum primo modo concurrit Deus, quia non facit, voluntatem agere actum malum, sicut facit, eam agere actum bonum. Et hoc est adjutorium illud Dei speciale, sine quo dicimus, nos nihil bene velle aut facere." Hier sagt er in der ausdrücklichsten Weise, was Bañez läugnet, 1) daß beim allgemeinen Concurs die natürliche Ursache zugleich mit der göttlichen eine partialis causa sei, 2) daß es in des Menschen Gewalt gestellt sei, der göttlichen Bewegung zu folgen.

Ferner lehrt Capreolus, so sehr der Wille zu einem Acte hingeneigt worden sei, könne er denselben doch unterlassen. Der freie Willensact könne darum aus keiner Ursache, die zu ihm mitwirke, erkannt werden, sondern nur, inwiefern der Act selbst der Ewigkeit gegenwärtig sei. Gleich Ägidius und Herveus vertheidigt er aber diesen Ausdruck des hl. Thomas gegen die schon früher erwähnte absurde Auslegung. Er sagt: Sunt aliquae causae, quae possunt impediri; quibus tamen cognitis non ex hoc potest perfecte cognosci, an impedientur vel non, sicut patet de humana voluntate, cujus quantumcumque cognoscatur natura, non tamen ex hoc scietur, an producet actum suum elicitum vel non; ipsa enim potest se impedire, ut ita loquar, quantumcumque sit ad eliciendam volitionem inclinata, ne producat, cujus ratio est S. Th. de malo qu. 16. art. 7. et I. dist. 38. qu. 1. a. 5. Cum igitur opera voluntatis futura sint in ea sicut in causa [contingenti ad utrumlibet], patet quod ipsa cognita et *quibuscumque causis* ad actum volitionis concurrentibus, non potest certitudinaliter cognosci, an ipsa producet illum actum vel non producet, an impedietur vel non, quia ipsa voluntas, quae ad illum actum concurrit, *nullo modo est determinata* plus ad producendum quam ad non producendum, et ideo ad hoc, quod actus ejus futurus certitudinaliter cognoscatur, oportet quod videatur in se et non solum secundum esse, quod habet in causa (I. dist. 38. qu. 1. pag. 515). Etwas vorher sagt er: Contingentia ad utrumlibet in suis causis certitudinaliter nullo modo cognosci possunt, sed quando jam efficiuntur in rerum natura; tunc habent in seipsis esse determinatum; tum et ideo quando sunt in actu, certitudinaliter cognosci possunt, ut patet in eo, qui videt Sortem currere (I. dist. 38. qu. 1. a. 1. pag. 510). Ferner: Ad 8. Distinguo majorem: praesens enim potest aliquid dici dupliciter. Primo modo in rerum natura temporalium ... Secundo modo aliquid dicitur praesens, quia attingitur actualiter ab aliqua mensura actuali, sive illa mensura sit tempus vel aevum vel aeternitas ... Quia Deus attingit antichristum ut [aliquid] praesens sibi, ideo conceditur, quod antichristus est sibi praesens (I. dist. 38. qu. 1. pag. 518. col. A).

Capreolus lehrt endlich, die objective Wahrheit des freien Willensactes werde der göttlichen Vorausſicht desſelben vorausgeſetzt und ſei unabhängig von den göttlichen Acten, doch nicht Urſache der göttlichen Vorausſicht. Er ſagt dieß zur Widerlegung der ſcotiſtiſchen Anſicht, daß Gott die freien Acte in den Determinationen ſeines Willens erkenne. Seine Worte lauten: Istae duae propositiones: Deus scivit, antichristum esse futurum, et Deus vult, antichristum esse futurum, licet sint convertibiles quantum ad veritatem isto modo, quod una non possit esse vera, alia non existente vera: tamen aliter est de veritate primae et secundae. Nam prima est necessaria non solum propter immobilitatem actus divini intellectus, immo etiam ex objecto ejusdem, quod habet necessitatem absolutam pro aliqua mensura, in qua antichristus est Deo praesens; quod enim est, necessario absolute est pro illa mensura, licet non necessario sit absolute simpliciter; necessitas autem illius consequentiae dat necessitatem propositioni de futuro explicite, illud fore in tali mensura, et ad hunc sensum ponit supra conclusio, hanc esse absolute necessariam: Deus scit, antichristum fore, non quidem quod simpliciter absolute sit necessaria, sed quia ejus veritas ortum habet ex aliquo absolute necessario in certa mensura, sc. praesentia antichristi ad divinam aeternitatem in tali mensura. Ista autem propositio, Deus vult antichristum fore, est solum necessaria ex suppositione, quia sc. aeternaliter Deus ita voluit et non est mutabilis ad oppositum; nec veritas illius: Deus vult antichristum fore, ortum habet ex aliquo absolute necessario pro qualicumque mensura, nam existentia futuri pro quacumque mensura non est ratio ipsi futuro, quod subjiciatur divinae voluntati, sicut est de scientia Dei (I. dist. 38. qu. 1. art. 2. contra argumenta contra 6. concl.).

Wir gehen jetzt zum berühmten Commentator der Summa contra Gentiles über. Ferrarienſis[1] ſagt in der beſtimmteſten Weiſe, die freien Acte könnten in keiner Weiſe aus ihren Urſachen erkannt werden, ſo daß Bañez glaubt, ihm widerſprechen zu müſſen. Ferrarienſis gibt unter Anderem für ſeine Anſicht auch das oben aus Capreolus citirte Argument an: Non potest certitudinaliter cognosci causam [liberam] nullo modo impediri a productione effectus, nisi quando cognoscitur usque ad ipsam productionem effectus inclusive quod non impeditur (I. contra Gent. cap. 67. § *Aliter etiam*). Der phyſiſch prädeterminirte Wille kann aber den Act nicht hindern, weßhalb Bañez, im Gegenſatz zu der älteren Schule, behauptet, in ihm könne der Act erkannt werden. Zur Vereinigung der Unfehlbarkeit der göttlichen Providenz mit der menſchlichen Freiheit gibt Ferrarienſis den Erklärungsverſuch des hl. Thomas an, welcher, wie (I. Broſch. S. 74, 75)

---

[1] Schon früher bei der Erklärung des hl. Thomas haben wir Ferrarienſis und Cajetan öfter citirt. Wir verweiſen auch auf den vortrefflichen Aufſatz des P. Limbourg in der „Zeitſchrift für katholiſche Theologie", 1880, S. 239 ff.

gezeigt, mit unserer Gnadenlehre in voller Harmonie steht (l. 3. contra Gentes c. 94).

Wegen der Freiheit könne der Wille der übernatürlichen göttlichen Bewegung folgen oder nicht folgen. Die Handlung sei nicht ganz vom heiligen Geiste determinirt, sondern der Mensch nur von demselben zum Handeln hingeneigt, so daß es in seiner Gewalt sei, zu folgen oder nicht zu folgen. In diesen Worten wird sowohl ausdrücklich als thatsächlich die Prädeterminationslehre verworfen; doch hören wir den großen Meister selber: Ad hujus evidentiam, sagt er, considerandum est 1° quod dicitur aliquid agi ad aliquid, quando ad aliquid agendum ab altero movetur. Et siquidem actio illi determinetur ab altero omnino, ita quod ipsum non sit indifferens ad agendum, sed agat praecise secundum inclinationem sibi ab altero ad unum determinatam, sic dicitur simpliciter agi: sicut bruta dicuntur agi in quantum sunt eis operationes a natura determinatae ad unum; si autem actio non determinetur sibi ab altero, sed sic quidem moveatur ab altero sive inclinetur ad agendum, quod tamen in potestate sua sit agere et non agere, sive agere hoc modo aut illo, tale dicitur agi non simpliciter, sed secundum quid, quia non determinatur sibi actio ab extrinseco ad unum, sed ipsum se determinat, sed tamen aliqualiter inclinatur ad agendum ab extrinseco. Quia ergo sic Spiritus S. nos ad agendum inclinat, quod libere tamen operamur et ex proprio arbitrio tanquam habentes in nostra potestate sequi aut non sequi Spiritus S. inclinationem et motionem, ideo dicimur ab ipso agi non simpliciter, sed secundum quid; propter hoc dixit S. Thomas, quod per Spiritum S. *quodammodo* agimur, ut praecepta Dei impleamus (Commentarii in Summam contra Gent. Romae 1570. In lib. IV. c. 22. pag. 451. 1ª Col.).

Wir geben freilich zu, daß Ferrariensis das Wort determinare bisweilen auch in einem weiteren Sinne gebraucht und so auch auf das Bewegen des freien Willens durch Gott anwendet (in 3. contra Gentes cap. 89. § *Ad confirmationem*). Indem er aber sofort hinzusetzt: ita determinare, ut tamen absolute deficere ea voluntas possit in producendo, macht er hinlänglich klar, daß er die physische Prädetermination verwirft; denn der Wille, welcher physisch prädeterminirt wird, kann nicht fehlen in Hervorbringung des Actes.

Endlich spricht Ferrariensis zur Erklärung des Ausspruches des heil. Thomas: Secunda agentia determinant actionem primi agentis, die gemeinsame Anschauungsweise der älteren Thomisten dahin aus: Intelligitur, in quantum ipsa [actio primi agentis] mediantibus causis secundis *ad effectum determinatur* (in l. 3. contra Gentes c. 66). Ebenso sagt er in l. 1. c. 67: Actio primae causae *modificatur* in causa secunda secundum modum ipsius causae secundae.

Ich komme nun zu dem Pariser Dominicaner Rupertus Holchot, welcher der neuthomistischen Anschauungsweise auf das Bestimmteste entgegentritt. Er sagt (in lib. 2. sentent. qu. 1. art. 4): Deus dicitur aliquid velle

dupliciter. Uno modo absolute, alio modo ex conditione, vel ex quadam conventione cum creatura rationali. Primo modo concurrit ad agendum cum omni natura, agente naturaliter voluntarie. Illo etiam modo facit, quidquid facit praecise per se ipsum. Et ideo omne tale est ab eo absolute volitum et ex electione. Secundo modo concurrit Deus voluntarie ad coagendum cum natura rationali libera, cui tales leges statuit, quod quidquid ipsa velit, placet sibi coagere ad illam volitionem; licet non simpliciter placeret sibi agere, sicut per illam volitionem denotatur. Ita quod si Sortes vult peccare, placet Deo coagere secum in hac volitione, et non impedire eum.

Wie sehr Cajetan von der Anschauung der neueren Thomisten entfernt war, erhellt aus seiner Unterscheidung der beiden von Scotus ausgesprochenen und dann auch von den neueren Thomisten angenommenen Principien: 1) „Causa secunda agit in quantum mota a prima", und 2) „Causa prima prius naturaliter et simpliciter respicit effectum quam causa posterior." In Bezug auf das erstere Princip sagt er: „Ly: *in quantum mota ab alia,* aut ostendit causam praecisam aut concausam. Si praecisam, sic illa propositio implicat in adjecto; si enim causa secunda est causa, ergo non praecise movet, quia mota, sed etiam ex se aliquid confert; et si praecise movet, quia mota, nihil ex se confert et sic non est causa ... Si vero concausam, principalem tamen: ... *motio causae prioris modificatur in causa secunda secundum modum ipsius causae secundae* ... et *prius natura modificatur quam impellit ad agendum.*" Wie sehr diese Anschauung Bañez mißfiel, ist schon bemerkt worden. Aber auch das, was Cajetan über das zweite oben genannte Princip sagt, widerspricht der neuthomistischen Ansicht. „Illa propositio non est sic intelligenda quasi sit aliqua duratio naturae, in cujus primo instanti causa prima respicit effectum et in secundo causa secunda; puerilis enim est hic sensus ...; sed est intelligenda quoad independentiam et intimitatem; attingit enim prima causa effectum secundae et independentius et intimius quam secunda ... et propterea dicitur respicere prius." Kurz vorher hatte Cajetan gesagt: „Non oportet cum aliquid [a voluntate eligitur] seu cum sol illuminat, primam causam *praevia motione* cooperari, sed sufficit et exigitur, eam intrinsece cooperari tali electioni vel illuminationi, et hoc quia cooperatio in unoquoque est secundum naturam uniuscujusque ... Unde sive necessario, sive libere cooperatur Deus, nihilominus creata voluntas *libere utitur illa cooperatione.*" (In I. qu. 14. art. 13. und qu. 19. art. 8.)

Auf die klarste Weise spricht auch Cajetan es aus, daß der Wille nur im ersten Acte von Gott determinirt werde, dann aber sich selbst zum freien Acte determinire und applicire (I. II. qu. 9. art. 4). Sodann beschreibt er die Weise, wie Gott durch die natürliche Hinneigung des Willens zum Guten bei jedem freien Willensact mitwirke, mit folgenden Worten: In responsione ad tertium habetur, quod Deus non solum potentiam voluntatis dat, sed actum volendi clausum in omni actu volendi, *ipsam scilicet voli-*

tionem boni. In omni enim volitione haec volitio clauditur, ut principium in communi. Et propterea in litera dicitur, quod ex hac volitione voluntas per rationem determinat se ad hoc vel illud bonum vere vel apparenter, et sine illa praesupposita volitione nihil omnino velle potest. Et haec volitio est illa, ad quam dictum est, oportere voluntatem moveri ab alio [Deo], etiam quoad exercitium actus.

Ähnliche Grundsätze stellte fast um dieselbe Zeit der Dominicaner Conradus Koellin auf; er behauptet, nicht einmal zum ersten unwillkürlichen Acte sei eine specielle Vorausbewegung (wie sie in der praedeterminatio physica stattfinden würde) nothwendig; vollends zu den freien Acten gehe die Determinirung vom Willen aus; jegliche göttliche Bewegung, insbesondere der concursus, werde in der creatürlichen Ursache gemäß deren Beschaffenheit modificirt, und der Wille könne sie nach Belieben gebrauchen. Siehe besonders Expositio commentaria in I. II. qu. 9. art. 6 und qu. 10. art. 4 (Venetiis, 1589, pag. 94. 99), wo es heißt: „Hac [generali Dei influentia et] motione praesupposita, voluntas per innatam libertatem ex indeterminatione rationis potest sub ipsa motione Dei se determinare ad hoc vel illud bonum et ex hac ratione incidit peccatum; ... in actu voluntatis est considerare exercitium, quod est a Deo in ordine ad bonum, et est considerare determinationem ad hoc vel illud bonum, et hoc est ex libertate voluntatis subtrahentis se a lege divina, ratione cujus peccatum accidit ... Adverte circa ista, quod quia Dei motio (cooperatio praesertim) modificatur in unoquoque et respectu uniuscujusque secundum modum suum, ideo unumquodque utitur illa cooperatione secundum suum modum; sic enim omnia suaviter disponuntur. Et quia modus voluntatis respectu particularium bonorum sive cooperationum suarum est libere velle et libere velle id vel aliud libertate contradictionis, ideo voluntas cum divina motione concurrit, prout vult et libere."

Den bekannten Dominicaner Javellus wollen wir übergehen; er steht in solchem Widerspruche zu der Ansicht der späteren Thomisten, daß diese ihn geradezu als einen Semipelagianer hinstellen. Wir können jedoch nicht eine Notiz des Dominicaners Aquarius (1586) unterdrücken, daß „viele" Thomisten der Lehre des Javellus über die Prädestination folgen.

Interessant ist auch, was uns der berühmte Controversist Eck von den Dominicanern seiner Zeit (1514) schreibt. Derselbe vertheidigte die Praedestinatio post praevisa merita, wofür er sich auf S. Bonaventura, Alexander de Hales, Petrus Aureolus (Minorita), Henricus Gandavensis, Thomas Anglicus, Thomas d'Argentina (Augustinianus), Gabriel Biel, Baccho Anglicus (Carmelita), Occam beruft, und dann bemerkt er: „Tenuit illam sententiam Udalricus de Argentina, quem ad hoc allegabat egregius et celeber vir Theodoricus de Sustern ex familia S. Dominici, praeceptor noster, dum annis abhinc ferme undecim praedestinationis materiam publice profiteretur, cui etiam illa opinio magis pia et mitior placuit, allegans ad hoc Divi Thomae sententiam in scripto ad Hannibaldum dist. 41 ... Calculum addit huic opinioni Sylvester de Prierio in ad-

ditionibus ad Capreolum, licet trepidus ita dicat: Videtur autem mihi mirabile, si in mea potestate est, absolute loquendo, facere quod sim vel non sim praedestinatus, ut concedit Capreolus et verum est, quod non sit etiam in me causa sine qua non praedestinationis i. e. velle moveri a Deo quoad adultos vel motus alienae fidei quoad parvulos, et similiter causa sine qua non reprobationis, sc. nolle consentire divinae motioni; sed nihil volo asserere. Haec Sylvester ... Cunradus Wimpina ... in problematis suis post illam [sententiam Occami] subjungit haec verba: Quae opinio omnibus planior, mihi placidior, nescio si verior" (Chrysopassus praedestinationis. A Joanne Eckio lecta est subtilis illa praedestinationis materia 1511. Augustae Vindel. 1514, CCCXXX). Udalricus de Argentina, ein Zeitgenosse des hl. Thomas, war gleich Theodoricus de Sustern und Silvester Prierias Dominicaner, Wimpina auf das Innigste mit den Dominicanern liirt und entschiedener Anhänger des hl. Thomas.

Wir können aus dieser Zeit noch zwei andere höchst angesehene Dominicaner citiren. Matthäus Orius, Pariser Professor und Generalinquisitor in Frankreich, der sich angelegentlich des hl. Ignatius gegen dessen Verleumder annahm, schreibt: Contingit et est frequenter eadem vocatio, eadem divina motio, eadem praedicatio et eadem miraculi operatio, et tamen unus istis trahitur, alius induratur. Nemo enim credit nisi volens, nemo trahitur a Deo invitus. Man beachte, wie dieser Dominicaner nicht nur von äußeren, sondern auch von inneren Gnaden, von der göttlichen Bewegung, wodurch der Mensch gezogen wird, spricht, und dennoch das lehrt, was später Bañez auf das Heftigste bestritt, daß nämlich von einer und derselben göttlichen Bewegung kraft der Freiheit der eine sich ziehen lasse, der andere nicht. Ein anderer Dominicaner derselben Zeit, Vincentius Giacharus (Lugiensis), sagt über die Vorbereitung des Willens durch die wirksame Gnade: „[Praeparatio voluntatis est] quaedam dispositio, qua Deus liberam voluntatem dono gratuito suae benignitatis ad bene volendum praeparat atque disponit ad suscipiendam gratiam justificationis: ita quod adhuc libera voluntas in sua libertate relinquitur, ut seipsam ad vocantem Deum moveat vel ab eo resiliat" (Opusc. de libero arbitrio et gratia f. 59). Demnach ruft die Gnade im Willen nur eine Stimmung (dispositio) hervor, welche es dem Willen freistellt, ob er thatsächlich der Gnade folgen wolle oder nicht. Diesen Gedanken, daß, weil Gott Alle rufe und Allen zu helfen bereit sei, es vom Menschen abhänge, sein Heil oder seine Verdammniß zu wirken, und daß die Gnade nur Erfolg habe, wenn der Wille beistimme, drückt Giacharus in der kräftigsten Weise aus. Gott überlasse seine Macht unserem Willen und klage, daß er vergebens Kraft und Mühe angewandt habe: Dominus ... conqueritur ... se in vacuum et frustra suam fortitudinem ac laborem consumpsisse, eo sc. quia illi vocantem contempserint ... Potentiam suam nostro arbitrio derelinquit, ut juste voluntas praemium consequatur ... Ex homine igitur quod peccato suo damnetur provenit et quod ad vocantem Deum libero mo-

veatur arbitrio, ut ... regnum coelorum assequatur (p. 57 a). Qua ostenditur neminem invitum trahi ad Deum, sed *tunc tantum, cum* vocatus et praeventus a Deo in benedictionibus dulcedinis trahi credendo libere et amando *voluerit.* Unde Dominus per Ezech. dixit: Immunditia tua execrabilis, quia mundare te volui et non est mundata ... Debet voluntas praecedere et sic sequitur gratia [habitualis] ... Non enim statim homo vocatus ad gratiam salutarem, justus efficitur, sed tunc tantum cum liberum animi consensum praestiterit (p. 59 b). Eben deßhalb nahm auch Giacharus an, daß Gott prädeſtinire, nachdem er dieſe menſchliche Mitwirkung vorausgeſehen (p. 66 seqq.). Gerade ſo kräftig drückt ſich ein anderer Dominicaner dieſer Zeit, Bunderius (van der Bunden aus Gent, Inquiſitor in Tournay), aus: Dat Dominus gratuito, ut velimus bonum. Verum quia omnia secundum sibi inditam naturam gubernat, voluntatem, quam liberam condidit, movet quidem, ut libere velit, non autem necessitate compellit, secundum illud Chrysostomi *Homilia de conversione Pauli,* Deus nolentes non cogit, sed volentes trahit; nam si ipse vult, nos autem non volumus, ad nostram salutem nihil proficiunt ea, quae alioquin efficacia sunt; non quia infirma ejus voluntas, sed quia cogere neminem vult. In libertate itaque hominis situm est assentire vel dissentire, parere vel spernere ejus motionem, secundum illud Sapientis: Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod voluerit, dabitur illi. Confirmat et hoc Theophylactus super illa: *Multi sunt vocati, pauci vero electi,* dicens: Dei quidem est vocatio; electos autem fieri vel non fieri, nostrum est (Compendium theolog. controversiarum, tit. de gratia et libero arbitrio, apud Henao n. 446. p. 139). Bunderius ſpricht hier ſeinen Gegenſatz zum neueren Thomismus ſo ſcharf aus, daß man ſchwerlich in Molina eine Stelle finden wird, worin die Abhängigkeit der Wirkſamkeit der Gnade vom freien Willen ſo betont wird. Dieſer Inquiſitor, der in hohem Alter 1557 ſtarb, hatte aber ein ſolches Anſehen, daß Sanderus von ihm ſagt: „Informes domuit sectas et dira Lutheri — Contudit impavidus dogmata Bunderius.“ Auch der Biſchof Stephan Paris, aus dem Dominicaner-Orden, läßt in gleicher Weiſe die Wirkſamkeit der göttlichen Berufung von des Menſchen Einwilligung abhängen. Die Worte Chriſti zu der Samaritanerin erklärt er in ſeinen Faſtenpredigten alſo: „*Forsitan,* inquit, *petiisses,* ut vim libertatis ostendat. Offert ille cuique donum hoc, et pro suo quisque arbitrio oblatum munus aut recipere aut recusare potest.“ (Christiani hominis institutio adversus hujus temporis haereses, auctore Stephano Paris, Ep. Abellon., Parisiis 1552. fol. 71 b.) Ebenſo erklärt er die Worte des Heilandes zu dem Gichtbrüchigen: „*Vis,* inquit, *sanus fieri?* Sine voluntate tua non erit in te Dei justitia ... Esse potest Dei justitia sine voluntate tua, in te nonnisi voluntate tua ... Facit [Deus te] nescientem, non justificat nisi volentem ... Vocat Deus, ad hominem pertinet ex voluntate vocantem audire et illi credere. Sic Dei adjutores sumus, Deus operator et homo cooperator. .. Sic bonum opus nec soli gratiae nec soli libero

arbitrio adscribitur, quando neutra res sine altera operatur, sed utraque simul ... *Vis sanus fieri* ... Quantum ad me attinet, volo mundare. Sed, Deo alias volenti adversante ac recusante rebelli ac superba hominis voluntate, non sanatur. *Quotiens,* inquit, *volui congregare pullos tuos sub alas et noluisti?* Nisi dexteram dederit et plane consenserit voluntas, nihil illi dispendii, nihil utilitatis, nil gratiae adjicitur (l. c. fol. 29 b. 30 a). In allen diesen Dominicanern, welche gegen die Lutheraner schrieben, weht ein anderer Geist als in den späteren Thomisten. Richtig bemerkte Petrus de Soto: „So viel ich sehe, stimmen Alle [die gegen die Häretiker geschrieben] darin überein, daß nämlich der gute Gebrauch jener Gnade, der darin besteht, daß man dem Rufe Gottes entspricht, Sache unseres freien Willens ist." Wer in dieser Frage, wie die späteren Thomisten thun, für seine Meinung sich auf Petrus de Soto beruft, muß zugleich mit diesem gestehen, daß Alle, welche damals gegen die Protestanten schrieben, anderer Ansicht waren; es waren aber besonders die Dominicaner, welche in jener Zeit gegen Luther auftraten. Schon hieraus erhellt der Widerspruch der älteren und der neueren Thomisten. Doch führen wir noch andere Zeugnisse zur Bekräftigung dieser Thatsache an.

Aus des Dominicaners Vigerius Institutiones könnten wir Verschiedenes für unsere Doctrin anführen. Aber der Raum gestattet es nicht. Wir verweisen darum nur auf den Abschnitt *De voluntate humana* (ver. 1. Ed. Paris. 1582. p. 77 seq.), wo er wiederholt und ausdrücklich sagt, daß die Freiheit einen Gegensatz zur determinatio ad unum in sich schließe, und der Wille nur im ersten Acte, dem natürlichen Streben nach dem Ziele, von Gott determinirt werde, während er in den folgenden Acten nicht determinirt werde und deßhalb frei sei.

Wir kommen jetzt zu dem gefeierten Dominicaner Franciscus de Victoria, dem Begründer der thomistischen Schule in Salamanca, aus welcher die in ihren Ansichten völlig einander entgegengesetzten Dominicus Bañez und Franciscus Toletus hervorgingen. Victoria war mit andern Ordensgenossen Freund des hl. Ignatius und seiner Pariser Gefährten, weßhalb er auch den seligen Faber, als dieser auf seiner Reise von Lissabon nach Valladolid Salamanca passirte, dringend bat, doch in Salamanca zu bleiben und ein Haus der Gesellschaft zu gründen. Leider hat er seine Commentare zum hl. Thomas nicht herausgegeben; doch findet sich in der Vaticanischen Bibliothek (Cod. 4630) ein Collegienheft, worin die Vorlesungen des berühmten Professors über die prima secundae enthalten sind: „Incipiunt scholia Reverendi admodum Patris fratris Francisci de Victoria in sacra theologia resolutissimi ac in Salmanticensi Universitate Cathedrae primae regentis meritissimi ... in primam II. S. Thomae. Quae publice professus est in dicta universitate anno ab incarnata Deitate 1539. ad laudem et gloriam omnipotentis Dei ac Bm̃ae V. Mariae Fr. Hieronymus de los Apostoles." Dieses Collegienheft trägt freilich die Spuren eines schnellen Nachschreibens überall an sich; doch können wir aus demselben genugsam die Ansicht des großen Meisters erkennen, und darum wollen

wir einige Stellen des bis jetzt ganz unbeachtet gebliebenen Manuscriptes vorlegen:

Victoria erklärt das Wesen der menschlichen Freiheit also: Habere dominium actuum est, quod homo habet in sua potestate, quando agit, non agere, [et] quando non agit, agere, et agere taliter vel taliter, ... et iste est modus peculiaris agendi humanus, quo differt a brutis. — 2° noto et suppono, scilicet quod voluntas ratione finis habet naturalem inclinationem, et ideo movetur ad ipsum finem a dante inclinationem, puta a Deo, quia Deus concessit ei talem inclinationem, ... sed ad media non habet hanc naturalem inclinationem, et ideo media eligit ipsa natura libere ... Et probatur, quia homo non movet se ad volitionem finis, quia id quod est in potentia reducitur in actum ab aliquo quod est in actu. Sed voluntas est in potentia, antequam velit finem, ad volendum finem; ergo movetur in actum; non videtur a quo nisi a Deo. Ergo. Et haec maxima, puta quod id, quod est in potentia, movetur in actum, est philosophi 12. metaphys. et 3. phys.: Omne, quod movetur, ab alio movetur. Sed si quis instet contra hoc, quia ex hac ratione etiam probatur, quod voluntas movetur ad volendum medium ab alio, quia antequam voluntas movetur [ad volendum] medium, est in potentia; ergo debet moveri ad actum ab extrinseco, puta a Deo; sed hoc est contra S. Thomam dicentem, quod voluntas ad finem movetur ab extrinseco: respondeo, concedendo quod voluntas movet se ad medium, sed non ipsa voluntas sola et nuda, sed voluntas cum volitione finis. Et hoc non est inconveniens, scilicet quod ipsum agens cum aliquo actu superaddito moveat se. Unde antequam voluntas velit finem est in pura potentia, quia non habet actum, a quo moveatur, quia primus actus voluntatis est circa finem; ideo oportet, quod voluntas moveatur ab aliquo extrinseco (qu. I. art. 1. fol. 2. seq.). Restat dubium circa rationem S. Thomae, ubi dicit, quod agens non potest movere nisi determinate ex intentione finis; sequeretur [enim] quod inanimata nunquam moverent. Probatur: ad hoc quod ignis e. g. calefaciat, non solum requiritur, quod sit determinatus ad effectum producendum hujus speciei, puta ignem; sed quod sit determinatus ad hunc effectum numero, quia actiones sunt rationis singularis; ut si artifex [se] determinaret facere domum et non se determinaret facere hanc, nunquam inciperet operari; ignis vero, licet determinaretur ad effectum hujus speciei, est tamen indifferens ad hunc vel illum. Moderni dicunt, quod determinaretur a prima causa; sed hoc est ponere miraculum; scilicet, quod causa prima sine causa particulari aliquid faciat; ... Ideo nos dicimus, quod sicut ex natura specifica formae determinatur ad effectum talis speciei, ita ex numerica applicatione in hoc loco et hoc tempore determinatur ad hunc numero effectum (qu. I. art. 2. fol. 7).

Qu. II. art. 4. *Utrum voluntas moveatur ab aliquo movente extrinseco.*

S. Thomas respondet per duas quaestiones.

1. qu. Ad volendum media voluntas non movetur ab aliquo exteriori movente. Patet quia articulo praecedente dictum est, quod voluntas movet se quantum ad exercitium ad volendum media; ergo non movetur ad volendum vel nolendum ab aliquo extrinseco motore. 2. qu. Ad volitionem finis voluntas movetur ab aliquo extrinseco principio, hoc est a Deo sive a dante naturam. Patet, quia id quod prius est in potentia et postea in actu, oportet, quod reducatur ad actum ab aliquo extrinseco, quod sit in actu ... Voluntas nuda est in potentia ad volendum finem; postea est in actu, quia actu vult finem. Ergo reduci debet ad volitionem finis ab aliquo, quod est in actu, puta a Deo.

Quantum ad istos duos modos haec colliguntur. Primum quod quantum ad specificationem, voluntas movetur ab intellectu, de quo visum est art. 1. qu. II. Secundum quod colligitur est, quod voluntas movet se quantum ad exercitium ad volendum media. *Et in hoc omnes doctores tam antiqui quam moderni* [conveniunt]. Patet hoc, quia praesentato objecto et cognito, in facultate voluntatis est amare vel non amare. Ergo ipsa est, quae movet se quoad exercitium. Nec obstat, si quis arguit: voluntas movetur ad volitionem medii ab aliquo extrinseco, puta a volitione finis, ut S. Thomas in l. 3. sententiarum, quia respondeo, quod verum est, quod movetur voluntas ad volitionem medii ex volitione finis, quia ista volitio finis etiam est actus voluntatis. Ergo non est inconveniens, quod voluntas movetur ad unum actum per alium actum voluntatis. Secundum [vel potius tertium] quod colligitur est, quod voluntas non movet se ad volendum finem, sed [movetur] ab aliquo extrinseco puta a Deo (Fol. 76).

Qu. IX. art. 6. *Utrum voluntas moveatur a solo Deo tamquam ab exteriori principio.*

S. Thomas respondet duabus quaestionibus:

1. qu. A nulla creatura movetur voluntas quoad exercitium ... Et probatur qu. Voluntas, quod appetit, appetit natura; ergo a principio intrinseco appetit ... ergo non movetur ab aliqua creatura. Probatur sententia, quia quando ad aliquam operationem concurrit ipsa potentia effective, non dicendum est, quod movetur ab aliquo extrinseco principio nisi a solo generante, ut lapis movetur deorsum a seipso, sed lapidem ad motum deorsum movet Deus, qui concessit lapidi talem inclinationem. In proposito voluntas concurrit effective ad suas operationes; ergo non concurrit ad illam movendam nisi solus Deus, dans voluntati inclinationem.

2. qu. Voluntas movetur ab exteriori principio, h. e. a solo Deo ... Quantum ad secundam qu. nullum est dubium. Et pro illa facit illud Philip. 2: Deus est, qui operatur in nobis velle et perficere. Ergo. Et exponendum est, quia habemus bonas inspirationes, quum convertimur in bona et retrahimur a malis. Ergo. Et advertendum est praeterea unum, quod tetigit S. Thomas solutione ad 3., scilicet, quod

duobus modis movet Deus voluntatem, uno quia dedit voluntati inclinationem ad bona. Et hoc modo movet Deus ad inclinationem finis, ut dictum est articulo praecedenti. Secundo modo movet Deus voluntatem supernaturaliter, puta quando movet Deus voluntatem ad certum actum. Dubium tamen est, utrum moveat Deus aequaliter omnes voluntates his duobus modis. Respondeo, quod quantum ad secundum modum supernaturalem, Deus non movet aequaliter omnes voluntates, quia uno tempore habet unus homo unam inspirationem bonam, quam alius pro illo tempore non habet. Et ita certum est, quod Paulum et latronem inspiravit, [sicut] non omnes alios peccatores moveret. Ergo. Sed de primo modo est majus dubium, an moveat Deus aequaliter omnes voluntates, dando illis aequales inclinationes ad bona. Et Scotus qu. 2 in quodlib. dicit quod sic, scilicet quod si est disparitas in inclinationibus hominum, hoc est propter inclinationes corporis, quae non sunt aequales; sed inclinationes voluntatis omnes habent aequales. Et pro hac sententia Scoti, quae communis est, sufficit una ratio, scilicet voluntates omnes sunt unius speciei, sicut animae in quibus subsistunt.

Qu. CIX. art. 1. S. Thomas supponit, quod omnes causae inferiores dependent in suis operationibus a causis superioribus; 2. supponit, quod cum Deus sit causa superior, dat duplicem concursum vel auxilium: alterum est generale, quo concurrit Deus cum omnibus entibus naturalibus ad omnes actus naturales; alterum et secundum auxilium est speciale supernaturale, quo concurrit Deus cum agentibus ad supernaturalia . . . Deus concurrit cum homine in duobus, 1. dando virtutem ad operandum, ut quando te creans concessit tibi virtutem operativam, ut voluntatem, intellectum; 2. concurrit incitando et movendo hominem, et hic secundus est concursus de quo loquimur (Fol. 290).

S. Thomas tenet, quod in quacumque actione creaturae concurrit Deus immediate, sicque, cum creatura agit, et Deus agit, licet Durandus in 2. dist. 2. qu. 3. teneat oppositum, seu quod Deus non concurrit immediate cum creatura, sed solum concurrit [dando] intellectum et voluntatem (Fol. 290 b).

Qu. CIX. art. 2. *Utrum homo possit velle et facere bonum absque gratia.*

S. Thomas: In statu naturae lapsae vel corruptae aliquod bonum naturale et morale potest homo velle et facere sine gratia Dei. Oppositum tenet Gregorius et Capreolus. Sed nos ponimus . . ., quod bene potest facere actum bonum moralem solo concursu generali Dei. Et probatur haec sententia S. Thomae et communis. Nam potest homo ex suis naturalibus velle dare eleemosynam (Fol. 291).

Qu. CIX. art. 6. *Utrum homo possit seipsum ad gratiam praeparare absque exteriore auxilio gratiae.*

Modo ad argumenta in oppositum [venio]. Ad primum respondeo,

quia verum est quod facienti quod in se est datur gratia. . . . Auxilium Dei est prius in genere causae efficientis quam homo facit quod in se; tamen in genere causae materialis sive disponentis est prior operatio hominis quam auxilium speciale Dei, ut apertio fenestrae est prius lumine in genere causae materialis. Hoc idem dici solet de contritione in via S. Thomae, quia in genere causae materialis prior est contritio quam gratia, sed in genere causae finalis vel efficientis prius est gratia (Fol. 295).

Qu. XIX. art. 7. *Utrum qui est in gratia habituali indigeat novo auxilio ad bene vivendum.* S. Thomas dicit, quod dupliciter indiget auxilio, uno ut opera ejus sint meritoria, et tunc est prima quaestio: quod ad hoc qui habet gratiam non indiget alio auxilio. Alio indiget auxilio ut moveatur a Deo ad bene vivendum; et tunc est 2. quaestio: qui est in gratia gratum faciente, indiget auxilio Dei moventis ad bene agendum. Dubitatur, an ad singula opera bona indigeat, qui est in gratia, auxilio speciali, quia ita intelligunt Capreolus et alii et Gregorius. Ego dico, quod dato [i. e. quamvis] S. Thomas mihi dixisset, non crederem; [sed non dixit] quia S. Thomas non quaerit, an ad singula opera moralia bona indigeamus auxilio, sed ad bene vivendum an indigeat homo speciali alio auxilio praeter gratiam [habitualem]. Et sic respondet S. Thomas, quod homo sine auxilio non potest vitare semper peccata, dato [i. e. quamvis] sit in gratia, quia gratia non restituit nos in statu justitiae originalis, sed solum facit nos amicos Dei.

Qu. CXI. art. 2 [de gratia operante et cooperante]. Respondeo quod S. Thomas et Augustinus non vocant concurrere elicere actum, sed movere, et voluntas non se movet respectu primi actus, sed movetur, etiamsi eliciat actum illum, ut diximus supra qu. IX. Sic lapis descendens non se movet, sed movetur a generante, [sic] et voluntas respectu primi actus. Sed voluntas applicat manus et alia membra ad opus; ideo dicitur [gratia] cooperans respectu actus exterioris. Unde sequitur quod etiam ratione alicujus actus interioris [voluntas] se movet, et auxilium Dei ad illum dicitur etiam cooperans, sic quando voluntas [se] movet ad orationem et meditationem, et S. Thomas intelligit [gratiam operantem] de auxilio ad intentionem finis (Fol. 300).

Qu. CXII. art. 2. Nota quod tunc confertur gratia [habitualis] per dispositionem, quando confertur per conversionem in Deum; et tum confertur per conversionem, quando confertur per modum libertatis, sicque infusio gratiae dependet ex libertate mea, quia Deus movet nos libere, quia possumus resistere illi motui Dei, et hoc est, quod dispositio procedat in genere causae materialis, quia dependet collatio [gratiae] ex libertate mea.

Wir haben ausführlich diese Stellen mitgetheilt, weil sie uns ein klares Bild von der Doctrin der für unsere Untersuchung so wichtigen thomistischen Schule in Salamanca geben. Gott bewegt alle Naturen, wie er sie geschaffen hat und erhält, zu der ihnen eigenthümlichen Thätigkeit. Diese allgemeine

Bewegung wird nun von den Creaturen nicht nur empfangen, sondern auch nach ihren besonderen Eigenschaften und Verhältnissen modificirt und determinirt, und Victoria weist entschieden die Doctrin zurück, daß Gott immerdar durch unmittelbares Eingreifen die creatürliche Thätigkeit determinire. Da die Natur des Willens auf das Gute gerichtet ist, so bewegt Gott den Willen auf das Gute. Außer dieser natürlichen für Alle gleichen Bewegung bewegt Gott durch übernatürliche Inspirationen den Willen zu einem besondern Gut; aber der Wille ist es, welcher kraft der von Gott empfangenen Bewegung sich zu dem freien Acte determinirt, wodurch er dieses Gute erhalten will. Da das Gute den Charakter des Zweckes hat und alle Willensthätigkeit vom Erstreben des Zweckes anhebt, so wird der Wille von Gott zum ersten auf den Zweck gerichteten Acte bewegt, während er, ohne eine neue Bewegung von Gott zu empfangen, sich selbst zu dem Mittel bewegt, um den Zweck zu erreichen. Victoria setzt hinzu, das sei einstimmige Lehre aller neueren und älteren Theologen. Da der Wille gar nicht anders als kraft seiner natürlichen Hinneigung zum Guten handeln kann, diese aber, wie oben bemerkt, von Gott in Bewegung gesetzt wird, so wirkt Gott bei jedem Willensact mit, und seine Thätigkeit gestaltet sich, falls der Wille handelt, zum Concursus. Gott wirkt aber nicht als blinde Naturkraft, sondern mit Wissen und Willen zu dem determinirten Acte mit. Der Concursus setzt seinem Begriffe nach zwei zusammenwirkende Wesen voraus; falls also der göttliche Concursus stattfindet, repugnirt es, daß der Wille nicht handelt. Die treibende Kraft ist die göttliche Bewegung, der Wille die causa materialis, welche diese Bewegung in sich aufnimmt und modificirt. Hieraus ist nun auch klar, was Victoria über das Verhältniß beider sagt: die göttliche Bewegung gehe als causa efficiens dem Willen voraus, der ja nur kraft derselben einen Act hervorbringen kann; aber als causa materialis gehe der Wille voraus, die Bewegung nach seiner Willkür zu dem bestimmten Acte modificirend; wie denn auch Cajetan ausdrücklich sagt: die göttliche Bewegung werde vorher modificirt, bevor sie den besondern Act hervorbringt: prius natura modificatur, quam ad actum impellit. Weil nun die causa efficiens die Hauptursache ist, und der Wille nur kraft der göttlichen Bewegung dieselbe modificiren kann, so wird der göttliche concursus auch einfachhin von Victoria eine causa praevia genannt. Ebenso ist durchaus festzuhalten, daß, wenn der Wille nach seinem Gutdünken die göttliche Bewegung modificirt, dieß nicht gegen Wissen und Willen Gottes geschieht. Nein, so oft Gott mitwirkt, *will* er, wie Victoria ausdrücklich sagt, zu dem Acte mitwirken, den er mithin als Erfolg seiner Bewegung voraussah; er will es entweder positiv, wie beim guten Act, oder zum wenigsten nicht hindernd, was er hindern konnte, wie beim sündhaften Acte. So begreifen wir, wie Victoria auf der einen Seite in der bestimmtesten Weise sagt, der göttliche concursus, als Ursache des menschlichen Actes, sei praevius; den göttlichen Concursus vorausgesetzt, repugnire es, daß der Act nicht geschehe: und wie er doch von der andern Seite behauptet, den göttlichen Concursus vorausgesetzt, könne der Wille den Act haben und nicht haben; ja, der göttliche Concursus stehe in seiner Gewalt; denn, wenn er handle, wirke auch

Gott mit; handle er nicht, wirke auch Gott nicht mit. Es verhalte sich also mit dem concursus praevius und dem freien Acte ähnlich wie mit der Voraussage und dem freien Acte. Die Voraussage habe dem Petrus nicht die Macht und Freiheit, zu verläugnen oder nicht zu verläugnen, benommen; im Gegentheil, sie habe von diesem spätern Ereigniß abgehangen; denn, wenn Petrus Christus nicht verläugnet hätte, wäre auch die Verläugnung nicht vorausgesagt worden. Nach dieser Vorbemerkung werden wir nun die Lösung verstehen, welche Victoria von dem Problem gibt, wie der göttliche Concursus mit der menschlichen Freiheit zu vereinigen sei: Quando Deus generaliter concurrit cum aliqua re, iste concursus est actio Dei, ergo Deus aliquid agit, ergo est impossibile, quod ille concursus sit in igne et quod ignis non agit.... Nunquam concurrit Deus cum igne, nisi Deus velit ignem calefacere; sed est impossibile quod Deus velit ignem calefacere quin ignis calefaciat, quia alias voluntas Dei frustraretur; ergo nequaquam est possibile, quod Deus concurrat, quin ipsa voluntas agat.... Ad agendum praesupponitur [concursus Dei], ergo est praevius. Patet quod praesupponitur, quia aliter voluntas non potest agere. Praeterea probatur, quia concursus Dei sit prius natura, quia est causa quod voluntas agat; ergo est prius natura; sententia nota est, quia omnis causa est prius natura suo causato. Probatur antecedens, quia concursus Dei movet voluntatem, ut agat per suum concursum. Ergo est causa quod voluntas velit.... Supponendum est principium dialecticum, scilicet quod cum propositione affirmativa de inesse bene compatitur propositio modalis divisa de possibilitate, cujus copula negatur, ut cum ista propositione: Petrus amat, stat haec modalis divisa: Petrus potest non amare. ... Et per hoc ad argumentum commune: Posito concursu Dei voluntas non potest non agere, respondeo facile. Primo dico quod posito isto concursu possum habere amorem Petri et non habere amorem, quia modalis divisa non repugnat alteri de inesse.... Et eodem modo argumentum commune solvitur: ponatur quod Deus revelet mihi antichristum fore, tunc cum ista [propositione] de inesse: Deus revelat, stat haec modalis: antichristus potest non fore.... Quando Deus concurrit generaliter cum creatura, habet istam volitionem: volo quod creatura agat vel voluntas amet.... Quando creatura est ex natura sua libera, ut voluntas, cum illa volitione divina (scilicet volo quod creatura agat) potest voluntas non agere; sed quando creatura est agens naturale, cum illa volitione Dei non potest non agere. Ex quo infero quod in potestate voluntatis est quod Deus concurrit cum illa vel non; patet, quia in potestate voluntatis est habere amorem vel non habere; si voluntas habet amorem, Deus concurrit cum ea; si vero non habet, Deus non concurrit cum ea. Et ad hoc datur simile ex materia futurorum contingentium. Revelavit Deus Petro: *ter me negabis,* et tamen fuit in potestate Petri post illam revelationem, quod Deus nunquam revelasset, quia in potestate Petri erat non negare Christum. Ultra non negabit, ergo Deus non revelavit; patet, nam dato opposito

Christus mentitus est. Et ideo pro hoc facit regula, quod quando propositio de praeterito pendet ex futuro contingenti, praeteritum est contingens sicut futurum; v. g. Deus revelavit Petrum negaturum; *revelavit* dependet ex illo *ter me negabis.*

In dem in Salamanca aufbewahrten Exemplar eines Collegienheftes aus den Vorlesungen Victoria's, resp. seines Supplenten des P. Gil, findet sich folgende Stelle am Schlusse eines Scholiums zu I. q. 105. a. 5 über den göttlichen concursus: Si causa secunda non concurreret, dato Deus poneret istum concursum generalem, non fieret effectus.

Nehmen wir die ganze Lehre Victoria's, so sehen wir den geradesten Gegensatz zwischen ihm und Bañez, der etwas verworfen, was nach Victoria alle älteren und neueren Theologen annehmen. Aber er hat auch einzelne Propositionen, die abgerissen für sich genommen direct zum System des Bañez führen. Darum war es für unseren dogmen-historischen Zweck von der größten Wichtigkeit, die Doctrin des Begründers der Schule von Salamanca, woraus Bañez hervorgegangen, darzustellen.

Über den Schüler Victoria's Dominicus de Soto haben wir schon zur Genüge in der I. Broschüre S. 96 ff. gesprochen [1]. Darum noch etwas über einen andern berühmten Schüler, Melchior Canus.

Auch den P. Canus trifft das Geschick, von Reginald (siehe I. Brosch. S. 88) als Zeuge für die praedeterminatio physica citirt zu werden, weil er nämlich in seinem berühmtesten Werke de locis theologicis (l. 2. c. 8 und l. 12. c. 12) die Gnade genannt habe: causam efficientem, moventem, impetum. Sehen wir uns einmal diese Stellen an. An der ersten will Canus beweisen, daß zur Hervorbringung des Glaubens außer den äußeren Ursachen: der Predigt, den Wundern u. s. w., auch eine innere mitwirken müsse, und sagt deßhalb: Deinde id quoque statuendum est, auctoritatem humanam et incitamenta omnia illa praedicta sive alia quaecunque adhibita ab eo, qui proponit fidem, non esse sufficientes causas ad credendum, ut credere tenemur, sed praeterea opus esse interiori causa efficiente: id est, Dei speciali auxilio moventis ad credendum (De locis theolog. l. 2. c. 8. Opera, ed. Colon. 1605, p. 45). Worin besteht nun diese innere Ursache nach Canus? In der praedeterminatio physica? Hören wir ihn selber: Sed necessaria est insuper causa interior, hoc est, divinum quoddam *lumen* incitans ad credendum et oculi quidam interni Dei beneficio ad videndum dati (l. c.). Ganz offenbar bezieht sich diese Erklärung auf die Gnade, welche den Verstand erleuchtet. Gleich darauf spricht Canus wiederum von der causa interior efficiens: His vero tribus certis stabilibusque sententiis illa etiam conjuncta est, ultimam fidei nostrae resolutionem fieri in causam interiorem efficientem, hoc est, in Deum moventem ad credendum (l. c. p. 47). Aber auch hier gibt er am Schlusse einer

[1] Soto stimmt vollkommen mit seinem Lehrer überein, und seine Worte werden durch die obigen Auseinandersetzungen Victoria's besser erklärt, als durch die Stelle Bellarmins, welche wir in der ersten Broschüre anführten.

längeren Erörterung folgende Erklärung: In hunc ergo modum, proponere credenda, suadere, miracula facere, determinant quidem intellectum ut credat, quasi conditiones, sine quibus vix unquam intellectus determinatur. At ratio formalis assentiendi *lumen fidei* est, quod Deus infundit credenti (l. c. p. 49). Also wiederum erklärt er hier die innere Ursache als eine Erleuchtung. Und ein Mann, der die Erleuchtung des Verstandes für genügend hielt, um die Gnade causa efficiens zu nennen, wird von Reginald ein Anhänger der physica praedeterminatio genannt! Aber Canus spricht eben dort auch von einem instinctus, einer excitatio, einem specialis concursus? Nun, lehren nicht auch die Jesuiten dasselbe von ihrer Gnade, daß sie sowohl den Verstand erleuchte, als auch den Willen anreize, anrege und dann mit dem Willen zur Hervorbringung des Actes zusammenwirke? Doch sehen wir uns nun die andere Stelle an, wo die Gnade ein impetus genannt werden soll. Es ist das im cap. 13 (nicht 12) des 12. Buches, wo Canus beweisen will, daß unsere freien Acte Ursachen unserer Erlösung und Heiligung seien. Darum beschreibt er zuerst das Wirken Gottes in der Natur, welcher der Schöpfer den Trieb zum Handeln eingedrückt habe: Res universas ad suum quemque finem vi quadam ingenita moveri, philosophis omnibus exploratum est. Er zeigt das am Feuer, an den Thieren und sagt dann vom Menschen: Quae res praecipue in hominibus illustrior apparet, qui quoniam non aguntur, ut servi, sed libere potius agunt, ut domini, ratione eligunt media et se ipsi cient, ut per talia media fines propositos consequantur. Nec idcirco tamen aut primae causae virtus minor est, aut potestas infirmior, immo hoc uberior et major, quod attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter. Ecqua enim vis ea fortior esse possit, quae adeo suaves et congruentes *impetus* in rerum natura posuit, ut eas nulla vi quidem illata moveat, sed vehementissime moveat tamen? (pag. 686.) Das ist der einzige Satz, worin das Wort impetus vorkommt. Es bezeichnet nach Canus offenbar die natürlichen Kräfte, Triebe und Eigenschaften, wodurch die Dinge zu einer ihrer Natur entsprechenden Thätigkeit bewegt werden, und Reginald bezieht das auf die wirksame Gnade! Freilich sagt Canus hierauf, daß die göttliche Kraft und Sanftheit (suavitas) sich noch viel herrlicher in der Gnade zeige; aber auch die von ihm gegebene Erklärung dieses Gedankens widerspricht ganz der Bañez'schen Anschauung. Er sagt nämlich, der Mensch sei in der Ordnung der Gnade Ursache seines eigenen Lebens, indem er vermöge seiner freien Acte als causa materialis zu seiner Rechtfertigung und Heiligung mitwirke: Non enim solum vitales operationes, quae supra naturam sunt, in se edit mortalis homo per gratiae formam et virtutes, sed ad vitam ipsam capiendam sua se actione parat et vivendi sibi causa est. Quemadmodum enim, si materia dispositiones, quibus ad suscipiendam formam ignis praeparatur, ipsa in se faceret, eadem sibi causa esset effectrix, ut a forma illa informaretur, sic quoniam praeparationes vivificantis gratiae homo in se efficit, ipse in sui generatione Dei adjutor existit. Qua in re, ut dixi, suavior et efficacior gratia quam

natura est. Vitam namque a natura datam curare ac tueri ipse valeas, salutem quaerere, morbos pellere adversos, tum externis quibusdam medicamentis adhibitis, tum animae viribus interius excitatis. At vitae causa tibi esse non poteris, sed aliunde eam accipis nulla interveniente operatione tua, dispositione tua nulla. Dispositio quippe omnis, qua ad animam corpus aptatur, a patre generante editur, a filio genito nullo modo. In nativitate vero spirituali is ipse, qui nascitur, non solum principium est, ut post aegritudinem sanus sit, verum etiam, ut postquam fuerit mortuus, et vitam habeat et abundantius habeat (l. 12. c. 13. pag. 686). Wie wir (I. Brosch. S. 145) gesehen, läugnet Bañez, daß die menschliche Freiheit als causa materialis zur Heiligung mitwirke, und mit Recht wirft ihm deßhalb sein Mitbruder und College Medina vor, daß er eine neue unerhörte Doctrin vortrage, wofür die Stelle des Canus ein neuer Beweis ist.

Reginald hat den Muth, als ferneren Zeugen aus dem Dominicaner-Orden Ambrosius Catharinus hinzustellen. Wer weiß nicht, daß dessen Prädestinationstheorie in vollstem Widerspruch mit dem Thomismus ist? Klagt doch Bañez ihn nicht nur des Pelagianisirens an, sondern stellt ihn geradezu als den ersten Urheber der von ihm bekämpften Gnadenlehre hin! Reliquiis Pelagianorum . . . infecti sunt quidam recentiores theologi, de quorum numero fuit Ambr. Catharinus, ex cujus doctrina fortassis quidam moderni theologi hauserunt quaedam dogmata satis periculosa in materia justificationis et praedestinationis (qu. 23. art. 5. pag. 291). Und von einem solchen Manne behauptet Reginald, derselbe habe mit Salmeron (disput. 19. in ep. ad Rom.) ausdrücklich die praedeterminatio (cap. 8. in ep. ad Rom.) gelehrt. Es ist das aber eine offenbare Verdrehung. Beide sprechen freilich von einer praedeterminatio, verstehen aber darunter nicht die wirksame Gnade, sondern die ewige Prädestination. Serry behauptet denn auch von Salmeron, derselbe habe mit Laynez auf dem Tridentinum bereits die ersten Keime der molinistischen Lehre vorgebracht. Doch genug über diese evidente Thatsache, daß Catharinus und Salmeron in Widerspruch mit dem Thomismus sind.

Da wir in der I. Brosch. S. 92 genugsam vom Dominicaner-General Romäus gesprochen und gezeigt, wie derselbe thatsächlich eine der Bañez'schen entgegengesetzte Lehre annimmt[1], so gehen wir gleich zum Dominicaner Aqua-

[1] Wir haben hiermit alle Dominicaner-Theologen, welche der VI. tridentinischen Sitzung beiwohnten und von Reginald als Zeugen für den Thomismus aufgerufen werden, durchgenommen. Sie alle sind aus Schutzzeugen Belastungszeugen geworden. Dasselbe haben wir auch bereits in der I. Broschüre S. 89 ff. von den beiden Minoriten-Zeugen Mussus und Delphinus, sowie vorhin von dem gleichfalls durch Reginald citirten P. Salmeron bewiesen. Aber außer den eben genannten Minoriten ruft Reginald noch den berühmten de Castro für seine Lehre auf. Entreißen wir ihm auch noch diesen Zeugen, damit ihm keiner von Allen, welche der VI. tridentinischen Sitzung beigewohnt haben, bleibe, und die Harmonie unserer Lehre mit der tridentinischen noch herrlicher erglänze.

rius, einem Herausgeber von Capreolus, über. Derselbe berücksichtigt in seinen Annotationes zum Capreolus die thomistische Literatur bis zu seiner Zeit (1586), und darum können wir ihn als letzten Zeugen der noch nicht durch Bañez total umgeänderten Schule des hl. Thomas vorführen. Er hält das Geheimniß der Praescientia und Praedestinatio für das schwierigste aller Geheimnisse. In Betreff der Präscienz führt er zuerst verschiedene Erklärungsversuche an, die er für falsch hält; unter andern auch den damals von Bañez angenommenen: daß Gott die zukünftigen freien Handlungen in den Determinationen seines Willens erkennt; dann entscheidet er sich für die Ansicht des hl. Thomas, daß diese Acte nicht aus ihren Ursachen erkannt werden können, sondern nur insofern, als sie seiner Ewigkeit gegenwärtig seien. Um die Unfehlbarkeit der göttlichen Prädestination mit der menschlichen Freiheit in Einklang zu bringen, billigt er bloß den von uns oben (S. 77) angeführten Erklärungsversuch des hl. Thomas, der, wie wir zeigten, consequent entwickelt zur molinistischen Anschauung führt (Matthias Aquarius, Annotationes super 4 libros sententiarum Joannis Capreoli, Venetiis 1589, I. dist. 38. conclusio VI. p. 76 und dist. 39. conclusio IX. p. 81). Er bekämpft auch die Ansicht des Gregorius Ariminensis und Capreolus, daß eine besondere Hilfe Gottes zu jedem moralisch guten Werke nothwendig sei: Relinquendus est Capreolus in hac parte tamquam devius a doctrina S. Thomae; dann behauptet Aquarius, auch „einige Löwener Doctoren" (Bajus und Hessels) hätten dieselbe von den berühmtesten Theologen der älteren und neueren Zeit verworfene Ansicht umfaßt (I. dist. 28. concl. V. p. 60).

Das war die Tradition der alten thomistischen Schule. Andere Schulen wichen in vielen Punkten von ihr ab; doch in unserer Controverse stimmten sie mit derselben überein. Wie das Haupt der Augustinischen Schule im Mittelalter, Ägidius Colonna, gesinnt war, haben wir oben gesehen. Daß ein anderer hervorragender Theologe und General desselben Ordens, Gregorius Ariminensis, nicht mit Bañez übereinstimmt, gibt Letzterer ohne Anstand zu. Ein dritter, Thomas de Argentina, lehrte die praedestinatio post praevisa merita, gleichwie auch der vorzüglichste Theologe des Servitenordens, Henricus (Goethals) Gandavensis, und die großen Meister des Seraphischen Ordens: Alexander Halensis, St. Bonaventura, Petrus Aureolus. Es ist diese Lehre ein kurzer Weg, um zu constatiren, daß ein Theologe im geraden Gegensatz zu den Ansichten der Schule des Bañez ist; denn obwohl man die Meinung der praedestinatio ante praevisa merita sehr wohl mit unserer Gnadenlehre vereinen kann, so ist es doch unmöglich, sich zugleich zur Lehre des Bañez und zur praedestinatio post praevisa merita zu bekennen. Wie die nominalistischen Theologen im großen Ganzen gesinnt waren, geht schon aus dem, wenn auch falschen, Vorwurf der Gegner hervor, daß Molina den Nominalisten gefolgt sei. Über Scotus und einige spätere Theologen des Franciscaner-Ordens haben wir in der ersten Broschüre gesprochen. Wir können jedoch nicht umhin, noch den eben erwähnten Theologen dieser Schule aus der Mitte des XVI. Jahrhunderts anzuführen.

P. de Caſtro ſtudirte mit dem hl. Ignatius und deſſen Gefährten, ſowie mit Franciscus von Victoria in Paris, weßhalb er auch inſtändig die Gründung eines Jeſuitenhauſes in Salamanca vom ſel. Faber verlangte. Er ſoll nun nach Reginald die Gnade Gottes: motionem instrumentalem aut quasi instrumentalem genannt haben (l. 7. adv. haereses). Dort kommen aber nicht dieſe Ausdrücke vor. Allerdings ſpricht de Caſtro in einem Satze von velut instrumentum; in demſelben läugnet er aber, daß der Menſch ein quasi instrumentum ſei: Subjunxit [Paulus]: Non autem ego, sed gratia Dei mecum. Non dixit *per me*, ne forte inde aliquis conjiceret illum fuisse *velut instrumentum* in operando, sed dixit *gratia Dei mecum*, ut per hoc ostenderet, se fuisse Dei cooperatorem. Freilich ſagt de Caſtro auch noch in demſelben Artikel, die heilige Schrift vergleiche Gott mit einem Handwerker und uns mit einem instrumentum, aber das Tertium comparationis iſt nicht die Wirkungsweiſe, ſondern die Nothwendigkeit der Bewegung durch einen Andern: Ecce vides, qualiter Deus seipsum comparat artifici, nos autem securi aut serrae aut alii instrumento quo mediante artifex operatur. At securis aut serra nunquam lignum scindet nisi ab alio ad hoc moveatur: sic etiam nostrum liberum arbitrium nunquam bonum aliquod operari poterit, nisi a Deo moveatur ad illud agendum. . . . Isaias ostendit infirmitatem nostram ad opus exemplo serrae pro hac re adducto (l. 7. adv. haer. art. Gratia. Ed. Colon. 1543. fol. CXXXI b). De Caſtro will alſo durch dieſen Vergleich nur die Nothwendigkeit der Gnade, nicht aber die Art und Weiſe, wie die Gnade wirkt, erläutern, wie er denn bald darauf in der beſtimmteſten Weiſe läugnet, daß wir gleich einem Inſtrumente (veluti instrumentum) von Gott bewegt werden. Daß nun de Caſtro eine dem Thomismus entgegengeſetzte Doctrin gelehrt habe, läßt ſich leicht zeigen; denn in dem von Reginald citirten VII. Buche (art. *Gratia* und *Libertas*) ſtellt er 1) die zuvorkommende Gnade, wo er ſie beſchreibt, immer nur als die gratia excitans hin, 2) ſpricht er als „katholiſche" Wahrheit aus, daß der Menſch in sensu composito der Gnade widerſtehen könne. Beide Wahrheiten ſpricht er in der Löſung einer Objection aus, die er ſich aus der bekannten, auch ſo oft für die gratia efficax citirten Stelle bei Joan. VI. macht: Secundo objiciunt nobis illud Salvatoris apud Joannem: Nemo venit ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum. Per quae verba (ut Lutherani ajunt) tota arbitrii libertas tollitur, quoniam liberum arbitrium trahitur a Deo, et sine hoc tractu ire ad eum non potest. Tractus autem violentiam quandam dicit; non est ergo arbitrium hominis liberum. Respondeo, falsum esse quod assumunt, hunc videlicet tractum divinum esse violentiam aliquam, quoniam non est aliud quam vocatio quaedam interna et exhortatio et monitio, qua monet et movet voluntatem nostram ad bene operandum. Huic autem vocationi et monitioni homo saepe resistit inobediens existens, ex quo convincitur, talem vocationem non esse violentam. Nam et Dominus hanc hominum resistentiam accusat dicens: Vocavi et renuistis; extendi manum meam et non fuit qui aspiceret; despexistis

omne consilium meum, et increpationes meas neglexistis. Fatemur ergo tractum Patris per gratiam praevenientem, quo secluso nostrum arbitrium moveri non potest ad bonum operandum. Sed sic nos attrahens Deus in nostra nos dimittit libertate, ut acquiescamus illi vocanti et monenti, aut obduremus corda nostra, cum ejus vocem audimus. Et in hoc est nostra libertas ad bonum, ut postquam Deus monuerit ad bonum, sit jam nobis liberum declinare ad id, quod magis placuerit, sive bonum, sive malum; ante tamen monitionem est nobis potestas ad malum, sed non ad bonum. Quae omnia multo diffusius atque apertius docuimus supra in titulo de gratia, haeresi prima (l. 9. adv. haer. art. Libertas fol. CLIII b). An diesem Orte aber hatte er gesagt: Quarta catholica assertio, postquam Deus voluntatem nostram excitavit ad bonum, est in ipsa hominis voluntate haec potestas, ut Deo monenti et inspiranti consentiat aut dissentiat (l. 7. adv. haer. art. Gratia fol. CXXXI b). Respondemus, hanc esse nostri arbitrii potestatem, ut Deo monenti consentiat et Deo operanti cooperetur. Deus autem nunquam seipsum nobis negat, immo semper paratus est, ut nos excitet et adjuvet. Paulus namque ait: Fidelis est Deus qui non patietur vos tentari supra id quod potestis. Inde ergo homo culpatur, non quia solus non facit, cum hoc esset illi impossibile, sed quia Deum monentem non audit, ad ejus vocem non excitatur, illi vocanti non respondet.

Das ist doch deutlich gesprochen. Oder kann man es klarer lehren, daß die Gnade, wodurch Gott den Menschen zur Zustimmung „zieht", die gratia excitans, und es dem Menschen möglich sei, dieser Gnade thatsächlich zu widerstehen?

Aus dieser kurzen Darstellung der älteren Tradition der thomistischen Schule begreifen wir den Widerspruch, welchen die Lehre des Bañez unter dessen Mitbrüdern und Collegen fand. Wir verweisen hierfür auf die I. Brosch. S. 158, wo wir zeigten, daß die PP. Mantius und Vincentius sofort sich gegen die Lehre von der physica praedeterminatio wandten, und P. Medina eine consequente Folgerung dieser Lehre geradezu „neu und unerhört" nannte.

Wir wollen das Gesagte durch unverdächtige Zeugnisse bekräftigen, nämlich durch die Worte zweier Nachfolger des Bañez auf dem Lehrstuhle eines Professor primarius in Salamanca, die in ihrer Jugend Bañez und Vincentius persönlich gekannt. Der Dominicaner Franciscus Aravius, welcher 13 Jahre nach dem Tode des Bañez während zwei Decennien Professor primarius war, später Bischof von Segovia, sagt (tom. 2. in I. 2. q. III. art. 5. dub. 6. n. 41. vers. *Sed accedat*): „Mirum plane est, quod quidam novitii theologi, quorum multi absque ullo examine suorum magistrorum sectantur placita, tantam sibi fidem velint haberi, ut indubitanter posteri theologi credere teneamur hunc Dei physicum humanae voluntatis praedeterminativum concursum, cujus nec sacra Concilia nec SS. Patres aliquando meminerunt, sed ab eis fuit quodam fallaci discursu confictus." Noch weiter geht er in seinen Vorlesungen, die er 1626

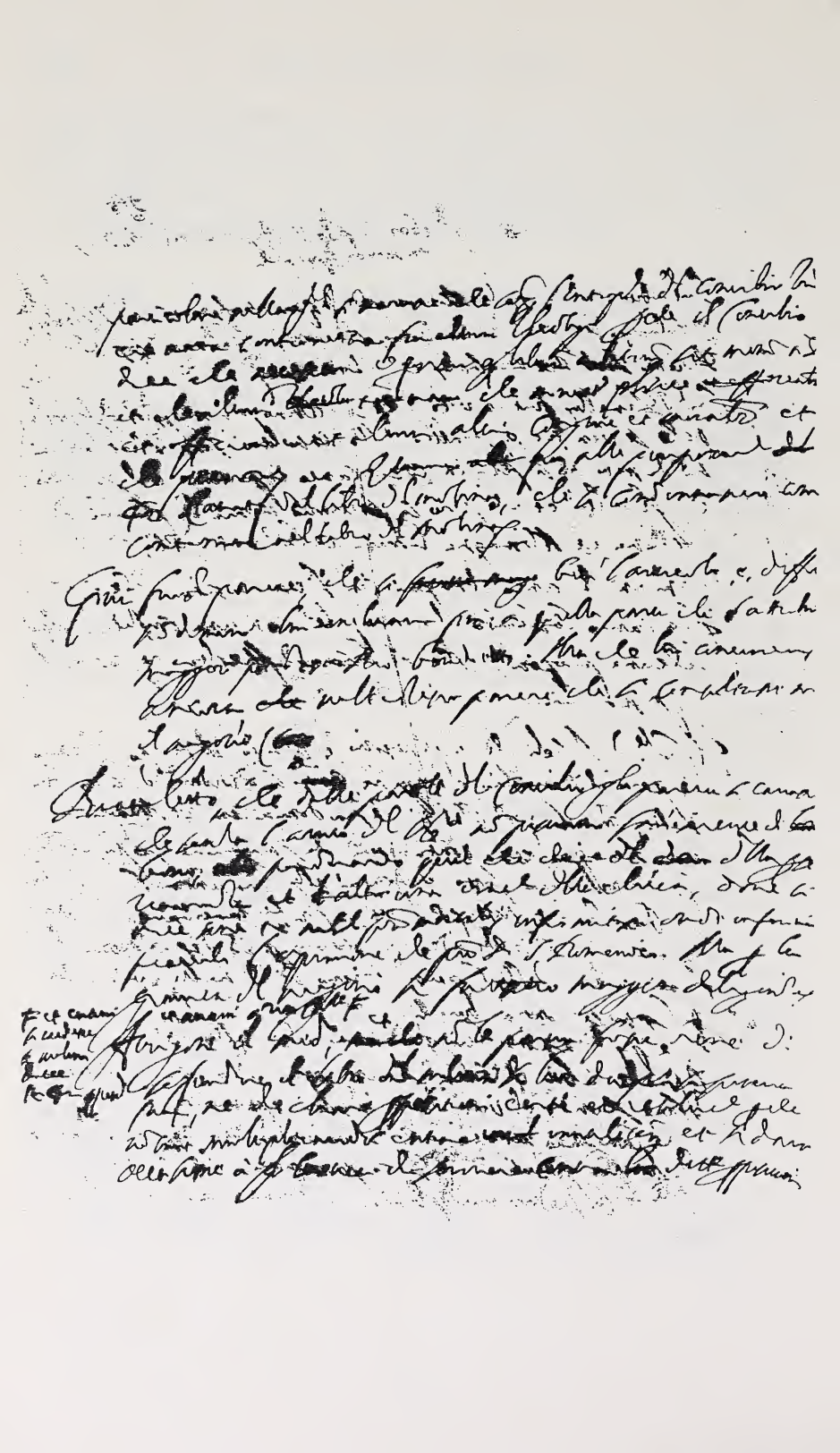
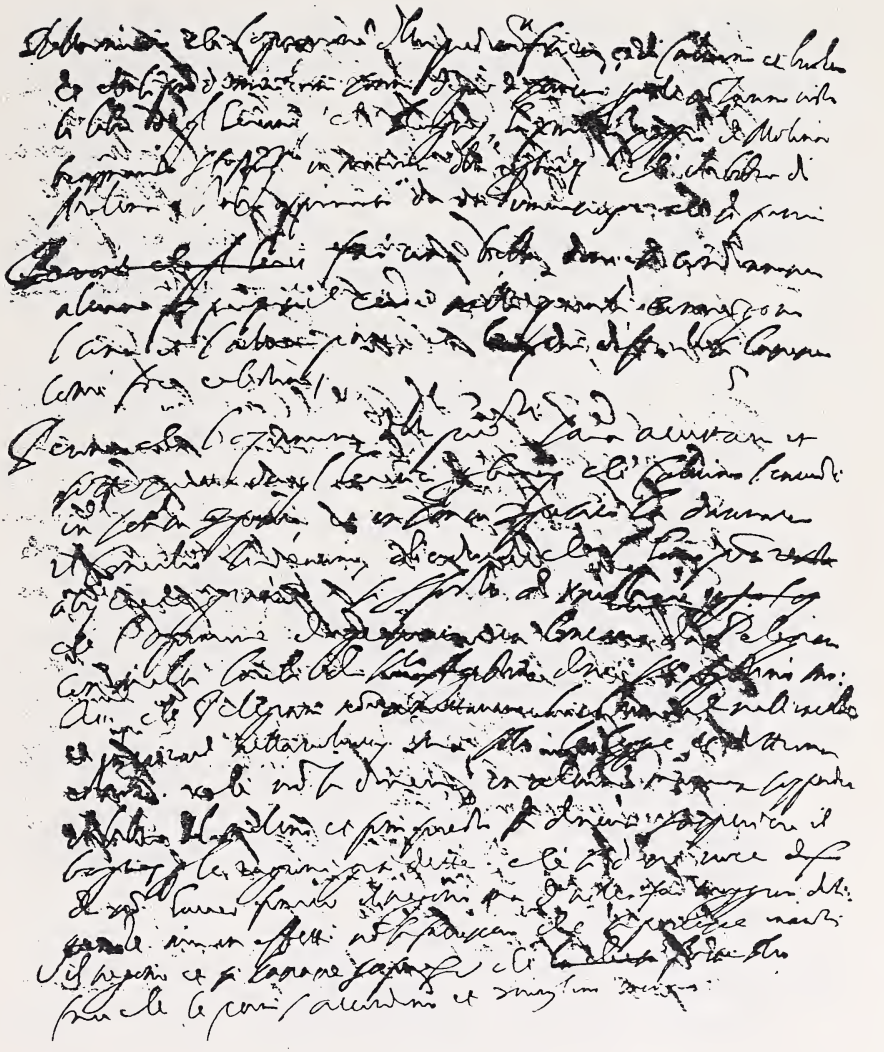
in Salamanca gehalten. In denselben nannte er nicht nur die Anhänger der Prädetermination noviores theologi, sondern sprach sogar von einem infans foribus templi expositus. Basilius Leon, bei dem Jansenius einkehrte, als er auf seiner Reise durch Frankreich und Spanien eine große Liga der Universitäten gegen die Gesellschaft Jesu herzustellen suchte, schreibt (Var. disp. p. 1. q. 9. expositiva cap. 3. p. 399): „Licet nonnulli [ex Dominicana familia] obstinate praedeterminationem illam voluntatis ex physica Dei motione aut qualitate provenientem, quae ita ad unam partem determinaret ante consensum voluntatem, ut deinceps non esset electionis humanae, illi positae motioni Dei aut obtemperare aut refragari, docuerint, excitavit tamen Deus olim doctissimum et religione excultissimum virum Joannem Vincentium ex eadem familia, qui eam docendi rationem validissime impugnans, morales tantum praefinitiones per excitationes, quae actus sint intellectus et voluntatis, induxit, legit, dictavit in Salmantino Theologorum gymnasio, me et spectante et audiente, et postea alii ex eadem familia ab illa propositione cum laude et fructu discesserunt."

Aber längst vor Aravius und Basilius Leon hatte ein Ordensgenosse und Collega des Bañez, der kurz nach dessen Tode Professor in der Minerva zu Rom wurde, der Spanier Johannes Gonzalez Albelda, die Anhänger des Bañez als *juniores Thomistae* bekämpft und sich gegen sie auf die ältere Schule: Capreolus, Conradus, Soto, Canus, Medina, berufen (Comment. in I. p. Summae theol. S. Th. disp. 58. sect. 2. n. 7. 8. sect. 3. n. 11. Ed. Compl. 1621. pag. 690. 704).

Einen Wiederhall fand dieser innerhalb des Dominicanerordens entstandene Widerspruch gegen die Prädetermination noch 1606 in einem Provincialcapitel desselben Ordens in Avignon. Dort ward, wie Theophilus Raynaudus (Hoplotheca contra ictum calumniae s. 2. cap. 9. pag. 277) erzählt, in seiner Gegenwart folgende These vertheidigt: „Efficacis gratiae natura talis nobis videtur esse, ut neque physice, neque moraliter voluntatem humanam praedeterminet ad volendum et eligendum bonum, quod sibi ope gratiae inspiratur; hac enim ratione sublatus creditur omnis omnino liberi arbitrii usus tam quoad exercitium, quam quoad specificationem. Nam fieri non potest, quod Deus per gratiam voluntatem determinet, quin ipsa determinetur et sine indifferentia velit id, ad quod determinatur. Gratiae enim efficacis effectus infallibilis est, non necessarius."

Aber um diese Zeit hatten diejenigen, welche Aravius novitii theologi, und Albelda juniores Thomistae nannte, bereits das Übergewicht erhalten. Auf welche Weise das geschah, glauben wir in unseren Studien genugsam dargelegt, sowie auch hinlänglich die Thatsache bewiesen zu haben, daß das System der neueren Thomisten mit der Lehre der gesammten älteren Schule des hl. Thomas in Widerspruch steht. Den Schluß hieraus wollen wir mit den Worten des Dominicaners Albertini ziehen (In acroases theol. scholia, Venet. 1808. p. 49. 51): Abhorrebant [ante enatas cum Jesuitis controversias] Ordines celeberrimi [S. Dominici et S. Francisci], a quibus

universitates et cathedrae fere omnes regebantur, a decretis *antecedentibus et praedeterminantibus* .... Quid igitur? Aut veteres Thomistae Sancti Magistri sui doctrinam non intellexerunt aut eam nuperi non intelligunt. Ceterum rivuli, quo proprius ad fontem accedunt, eo puriorem aquam deferunt.

Anmerkung. Wir geben in der nachfolgenden Beilage den Lichtdruck des Autographes Paul' V., wovon oben (S. 83, 90—96) die Rede war. Das Document besitzt das Merkmal der Echtheit in sich selbst, weil seine Schriftzüge genau mit denen anderer in Rom aufbewahrten Autographen desselben Papstes übereinstimmen. Wir machen indeß darauf aufmerksam, daß der Abdruck in verkleinertem Maßstab genommen worden, da das Autograph Quartformat hat. Die Entzifferung der kaum leserlichen Schrift findet der Leser oben S. 90—96.

Die 28 Augusti 1607 in festo S. Augustini ex Hordeo
in nova Ecclesia